This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 815,129

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE
L. DUMONT
THÉORIE SCIENTIFIQUE
DE LA
SENSIBILITÉ

DT
521
.D83

BIBLIOTHÈQUE

SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

XII

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Volumes in-8° reliés en toile anglaise. — Prix : 6 fr.

VOLUMES PARUS.

J. Tyndall. Les glaciers et les transformations de l'eau, suivis d'une étude de M. *Helmholtz* sur le même sujet, et de la réponse de M. Tyndall. Avec 8 planches tirées à part sur papier teinté et nombreuses figures dans le texte..... 6 fr.

W. Bagehot. Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, 2e édition..... 6 fr.

J. Marey. La machine animale, locomotion terrestre et aérienne. Avec 117 figures dans le texte.... ..... 6 fr.

A. Bain. L'esprit et le corps considérés au point de vue de leurs relations, suivis d'études sur les *Erreurs généralement repandues au sujet de l'esprit.* Avec figures..... 6 fr.

J. A. Pettigrew. La locomotion chez les animaux. Avec 130 figures dans le texte..... 6 fr.

Herbert Spencer. Introduction a la science sociale, 2e édit. 6 fr.

Oscard Schmidt. Descendance et darwinisme. Avec figures. 6 fr.

H. Maudsley. Le crime et la folie..... 6 fr.

P. J. Van Beneden. Les commensaux et les parasites dans le règne animal. Avec 83 figures dans le texte..... 6 fr.

Balfour Stewart. La conservation de l'énergie, suivie d'une étude sur La nature de la force, par *M. P. de Saint-Robert.* Avec figures..... 6 fr.

Draper. Les conflits de la science et de la religion..... 6 fr.

Léon Dumont. Théorie scientifique de la sensibilité. Plaisir et peine..... 6 fr.

Schutzenberger. Les fermentations. Avec nombreuses figures dans le texte..... 6 fr.

Cooke et Berkeley. Les champignons. Avec 110 figures dans le texte..... 6 fr.

VOLUMES SUR LE POINT DE PARAITRE.

Vogel. La photographie et la chimie de la lumière, avec 100 figures.

Bernstein. Les organes des sens, avec 100 figures dans le texte.

Claude Bernard. Histoire des théories de la vie.

Émile Alglave. Les principes des constitutions politiques.

Luys. Le cerveau et ses fonctions, avec figures.

Stanley Jevons. La monnaie et le mécanisme de l'échange.

Friedel. Les fonctions en chimie organique.

De Quatrefages, L'espèce humaine.

A. Giard. L'embryogénie générale.

Berthelot. La synthèse chimique.

AUTRES OUVRAGES DE M. LÉON DUMONT

Hæckel et la théorie de l'évolution en allemagne. 1 vol. in-12 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine 2 50

Des causes du rire, in-8° (Paris, Pedone-Lauriel).

Le sentiment du gracieux, in-8° (Paris, Pedone-Lauriel).

THÉORIE SCIENTIFIQUE

DE

LA SENSIBILITÉ

LE PLAISIR ET LA PEINE

PAR

LÉON DUMONT

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

1875

INTRODUCTION

I

La vérité est chose purement relative. Ce n'est que la force avec laquelle une notion s'impose à notre esprit; c'est, en d'autres termes, l'intensité des faits de conscience. L'ensemble de nos idées, de nos opinions, de nos connaissances est, pour chacun de nous, un système de phénomènes intellectuels qui se déterminent les uns les autres : les uns s'excluent, les autres s'impliquent; les uns se gênent, les autres se soutiennent. A l'intérieur de chacun de nous, se produit une sorte de concurrence vitale entre les idées, un combat pour l'admission et la conservation. Deux notions contradictoires ne peuvent coexister simultanément dans l'intelligence, et quand l'une d'elles s'impose à la conscience, soit par sa force propre, soit par celle qu'elle reçoit d'un groupe d'autres idées auxquelles elle se trouve associée, elle exclut comme fausse celle qui lui est opposée. Les divers degrés de croyance correspondent aux différents degrés d'intensité de ces faits de conscience, depuis la certitude irrésistible des faits dont le rejet, c'est-à-dire la négation, est impossible pour

122442

l'esprit, jusqu'aux divers degrés de probabilité des faits dont la négation est seulement difficile ou pénible à différents titres.

Si nous laissons momentanément de côté l'élément métaphysique de la pensée dont nous parlerons plus loin, nous trouvons que les faits qui s'imposent avec le plus de force sont les perceptions. Ce sont véritablement les faits régulateurs avec lesquels toutes les autres notions, sous peine d'être exclues comme fausses, sont tenues de se mettre directement ou indirectement d'accord. Aucune idée ne peut prévaloir contre la force d'une perception, chez celui du moins qui en est actuellement le sujet. Mais en dehors des perceptions actuelles, certaines conceptions de l'imagination, certaines représentations, s'imposent aussi avec une force très-considérable dont elles sont le plus souvent redevables à des perceptions passées ou possibles. Chaque impression des sens laisse en général, quand on y a fait une attention suffisante, une habitude derrière elle; et ce qui a été associé dans une perception, se retrouve associé dans la représentation avec un degré de force difficile à surmonter. Ainsi s'explique la croyance à l'existence du passé et du monde extérieur. La croyance au passé n'est que le degré de force avec lequel la notion d'une date, étrangère au moment actuel, se trouve associée aux autres éléments d'une conception; la croyance à l'existence du monde extérieur est la force avec laquelle la notion d'un lieu hors du champ des perceptions actuelles, est associée aux autres éléments d'une représentation [1]. On appelle enfin faits d'expérience toutes les idées que nous pouvons vérifier, c'est-à-dire rendre évidentes à volonté; ce sont toutes celles que nous sommes capables, en remplissant un certain nombre de conditions connues, de faire devenir des objets de perception. Une conception qui n'est fondée ni directement ni indirectement sur aucune

1. Voyez notre étude sur la Théorie de l'intelligence, d'après M. Taine, dans la *Revue politique et littéraire*, 24 mai 1873.

perception, qui ne renferme aucune détermination précise de temps ni de lieu, n'est que la notion d'une chose possible ; c'est une pure hypothèse à laquelle peut s'attacher un certain degré de croyance, mais qui ne pourrait devenir certaine qu'à la condition d'être vérifiée par l'expérience.

Les sciences ne sont que la systématisation de tous nos faits de conscience, faits de simple observation, faits d'expérience et hypothèses. Il y a à la vérité aujourd'hui un certain nombre de savants qui voudraient complétement bannir l'hypothèse et renfermer leurs études dans les seules données de l'expérience et de l'observation. Jusqu'à quel point une telle exclusion est-elle légitime ou favorable au progrès de l'esprit humain ? C'est une question que nous sommes obligé de poser, parce que nous craignons d'être accusé d'avoir, dans les théories que nous avons à développer sur le plaisir et la douleur, péché contre les principes et la méthode de la philosophie scientifique et positive, non-seulement en accordant une place trop large à certaines hypothèses, mais surtout en admettant la Métaphysique, que beaucoup de savants voudraient rejeter comme ne reposant que sur des hypothèses d'une vérification impossible.

L'homme est doué d'un besoin instinctif, héréditaire, de s'expliquer le monde et d'expliquer sa propre existence. On pourra condamner cet instinct, on ne le détruira jamais. Là où les explications expérimentales font défaut, l'esprit humain est irrésistiblement porté à en concevoir d'hypothétiques, explications provisoires et précaires sans doute, exposées à être détruites même par d'autres hypothèses également provisoires, mais qui néanmoins ont assez de force pour régner dans l'intelligence jusqu'à ce qu'elles se trouvent en contradiction avec des faits d'expérience ou que la découverte de l'explication véritable les ait rendues inutiles.

L'hypothèse a donc pour rôle de remplir provisoirement les lacunes de la science et de la philosophie. C'est elle qui

est la cause de la diversité des systèmes : de même qu'entre deux points il n'est possible de mener qu'une seule ligne droite, mais qu'on peut entre ces mêmes points tracer un nombre infini de lignes courbes; de même il ne peut y avoir à l'égard de chaque objet qui est de nature à occuper la pensée humaine, qu'une seule explication expérimentale, mais il peut y en avoir des milliers d'hypothétiques. Car la perception est constante, l'imagination est variable. Nous pourrions par conséquent distinguer, dans l'histoire de la philosophie, deux périodes extrêmes : la première, celle des systèmes provisoires, où presque aucune vérité d'expérience n'était encore connue, où il ne régnait que des hypothèses de toute espèce; l'autre, celle de la science positive et de la philosophie définitive, où il n'y aurait plus besoin d'hypothèses, où l'homme aurait épuisé le domaine de l'expérience : entre ces deux périodes on doit admettre une période mixte, où les hypothèses et la diversité d'opinions perdent chaque jour du terrain, où la science expérimentale et l'unité se développent au contraire de plus en plus. Tel est en deux mots le résumé de l'histoire de l'esprit humain depuis plus de soixante siècles. Si le progrès a été lent, il est du moins incontestable et nous avons certainement dépassé le moment où la somme d'expérience a commencé à l'emporter sur la somme des hypothèses.

En attendant l'expérience, l'homme peut penser bien ou mal, mais il est avant tout obligé de penser. Les savants même qui ont la prétention d'écarter les hypothèses de leurs recherches, sont obligés de les reprendre au sortir de leur cabinet de travail et ne peuvent ni agir ni parler dans le commerce ordinaire de la vie sans montrer qu'ils appartiennent implicitement, comme tout le monde, à tel ou tel système d'hypothèses métaphysiques, morales, politiques, médicales, physiologiques ou autres. Les hypothèses sont, faute de mieux, des instruments provisoires de coordination et de classification des idées. Il est certain qu'en deve-

nant des opinions communes, elles facilitent l'échange de la pensée et remplissent le rôle d'un langage de convention.

Mais cela n'est pas ce qu'il y a de mieux à dire pour la défense des hypothèses. Leur plus grand avantage est de réagir sur l'expérience et d'être une des sources les plus fécondes de découvertes scientifiques. Elles sont en quelque sorte le flambeau de l'induction et sans elle l'esprit humain resterait frappé de stérilité ; car le procédé complet de l'induction commence par une conception fondée sur l'analogie, étendant hypothétiquement à des faits nouveaux ce qui est suggéré par d'autres faits, et se termine par une expérience qui vient la confirmer. Sans hypothèse Newton n'aurait pu découvrir les lois de la gravitation, et Gœthe a dit avec raison qu'il valait encore mieux faire de mauvaises hypothèses que ne pas en faire du tout : car elles provoquent en tout cas la vérification ; l'insuccès de l'expérience, en démontrant leur fausseté, reste du moins pour la science, une acquisition négative.

Il est facile de comprendre pourquoi des conceptions hypothétiques de l'imagination peuvent rendre tant de services pour diriger des recherches nouvelles. Les hypothèses ne se forgent pas au hasard : elles sont généralement suggérées par l'ensemble de nos expériences antérieures ou des idées déduites de ces expériences; et comme la logique n'est, en dernière analyse, que la contre-partie subjective des lois physiques ou plutôt métaphysiques, il est naturel que les rapports établis par nous entre les éléments de nos conceptions se trouvent conformes aux rapports réels existant entre les choses. Les diverses conceptions possibles relativement à un seul et même fait entrent en lutte dans notre esprit; la sélection s'accomplit au profit de la plus forte; et la plus forte est généralement celle qui s'accorde le mieux avec les perceptions ou les expériences antérieures, et a par conséquent le plus de chance d'être la plus juste. Plus la science

progresse et s'enrichit, moins les hypothèses s'égarent et plus le penseur est souvent conduit à tomber du premier coup sur la vérité.

Nous n'avons par conséquent aucun motif pour dissimuler que notre livre sur le plaisir et la douleur renferme un grand nombre d'hypothèses, c'est-à-dire de propositions qui n'ont pas été et ne peuvent être, pour le moment, vérifiées d'une manière expérimentale. Mais c'est du moins, suivant l'expression de Montaigne, un livre de bonne foi. Entièrement dégagé de toute préoccupation d'école ou de parti, nous avons laissé notre théorie se faire spontanément, dans notre esprit, la résultante des diverses tendances contemporaines de la science et de la philosophie dont nous avons, avec la plus scrupuleuse attention, suivi tous les mouvements dans les dix dernières années. De nouveaux progrès pourront amener un jour d'autres manières de considérer et d'expliquer les mêmes faits. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, ces vues se sont imposées à nous comme les plus conformes à toutes les analogies, et par conséquent comme les plus vraies. Nous croyons qu'elles doivent s'imposer de même, une fois bien comprises, à tous ceux qui acceptent la théorie de l'évolution et de la sélection naturelle, la réduction du *Moi* à une série et à des groupes de faits de conscience, l'analyse de la conscience elle-même en sensations élémentaires, la théorie de l'équivalence des forces, la transformation et la conservation de l'énergie, l'identité de la sensation et du mouvement, la sensibilité dans les fonctions inconscientes de l'organisme, l'explication des instincts et des facultés par l'habitude et l'hérédité, et enfin les nouvelles méthodes d'analyse physiologique qui présentent nos organes comme de pures associations d'éléments histologiques et leur fonctionnement comme la résultante de mouvements moléculaires.

Il est vrai que ces dernières théories sont elles-mêmes, en partie du moins, des hypothèses et qu'elles comptent un

très-grand nombre d'adversaires, principalement en France. Mais il est évident pour nous qu'elles ne sont contestées que par des esprits placés dans de mauvaises conditions pour apprécier leur valeur et peser d'une manière équitable les différents systèmes en présence. Les théories nouvelles sont contraires à des associations d'idées enracinées dans l'humanité depuis de longs siècles et qui, bien que n'étant elles-mêmes que des hypothèses beaucoup moins conformes aux faits et souvent même en contradiction avec eux, ont pour elles l'avantage de l'habitude et les priviléges du premier occupant. Elles restent les plus fortes et par conséquent continuent à passer pour vraies chez tous ceux qui sont incapables de faire l'examen critique de leur propre intelligence, de se dépouiller de l'influence des traditions et de l'éducation, et de recommencer à nouveau, tout en se servant des acquisitions du passé, leur vie intellectuelle. Mais il est facile de constater que, malgré tant d'obstacles, ces théories, toutes jeunes encore, grandissent avec une immense rapidité, et que le jour est proche où, acceptées à leur tour comme les plus fortes et les plus vraies par la grande majorité des savants et des philosophes, elles opposeront à des hypothèses nouvelles une résistance égale à celles qu'elles ont à surmonter aujourd'hui.

II

Notre théorie du plaisir et de la douleur implique un certain nombre de notions métaphysiques. On verra même plus loin que l'esthétique, c'est-à-dire la science des modifications agréables et désagréables de la sensibilité, est toute entière, excepté dans ses applications aux facultés des animaux et de l'homme, de l'ordre métaphysique. Il existe aujourd'hui contre les études de ce genre une opposition très-vive; on considère généralement la métaphysique comme la plus hy-

pothétique de toutes les sciences, sinon comme une science purement hypothétique. La plupart des savants non spiritualistes professent pour elle le plus profond mépris. Notons cependant qu'il commence à se produire sur ce point une réaction très-remarquable. Auguste Comte, le fondateur même de l'école positiviste, admettait déjà, en dehors des sciences particulières, une philosophie première et une synthèse subjective qui sont des équivalents d'une métaphysique. M. Taine croit à la possibilité d'une science de l'existence, ayant un caractère mathématique; or, la métaphysique n'est pas autre chose. M. St. Mill réclame pour la psychologie une position indépendante de la biologie, et c'est lui rendre en grande partie un caractère métaphysique. M. Herbert Spencer place au-dessus de toutes les sciences la théorie de l'évolution qui a, selon nous, un caractère métaphysique, et présente la logique comme une science abstraite qui participe également de ce même caractère. Enfin M. Georges H. Lewes, un des plus fervents admirateurs d'Auguste Comte et qui avait pendant vingt ans combattu la métaphysique et engagé les penseurs à ne point gaspiller inutilement leurs efforts sur des problèmes insolubles, vient de se dépouiller complétement de ses anciennes préventions, et, tout en continuant à se déclarer positiviste, a, dans son dernier ouvrage, remarquable à tant de titres, *Les problèmes de l'esprit et de la vie*, manifesté la prétention de jeter lui-même les bases d'une métaphysique nouvelle.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que la métaphysique a été compromise par de faux systèmes et de vaines méthodes. Il n'y a pas de raison sérieuse pour la considérer comme plus hypothétique que les autres sciences; car toutes ont commencé comme elle, et elle finira sans doute comme toutes les autres. Toutes ont été des amas d'hypothèses avant de prendre la forme plus ou moins positive que nous leur connaissons aujourd'hui; le temps n'est pas si loin où la physique et la chimie n'étaient encore que de véritables romans;

et peut-être l'imagination y a-t-elle joué un rôle plus important que dans la métaphysique elle-même. Montaigne n'avait pas tort quand il ne voyait dans les sciences de son temps que de la « poésie sophistiquée; » quand il leur reprochait d'enseigner, non pas ce qu'elles voyaient, mais ce qu'elles avaient forgé; quand il les accusait enfin de remplacer les vérités qu'elles ne possédaient pas par les chimères qu'elles inventaient, et de suivre l'exemple des femmes qui suppléent par du coton à l'embonpoint dont la nature a négligé de les douer. Certes, on peut en dire autant de la métaphysique, mais il n'y a pas lieu d'en dire davantage.

Il s'en faut, d'ailleurs, que la métaphysique ne repose que sur des hypothèses. S'il est un fait brutalement certain, c'est qu'il existe quelque chose, et la notion d'existence ne peut être considérée comme une hypothèse; il en est de même des notions de temps, d'espace, de force, de cause, de mouvement, de quantité, de sensibilité. La métaphysique est précisément la science de ces notions, et elle n'est hypothétique que lorsqu'elle étend à l'universalité des faits de la nature ce qui n'est absolument certain que des faits accessibles à la conscience humaine. Elle est toutefois obligée de faire cette extension pour obéir à l'habitude logique de l'induction qui est une source féconde de découvertes et qui consiste à généraliser une loi autant que possible, jusqu'à ce que l'on se trouve en contradiction avec un fait quelconque.

Il y a cependant une différence capitale entre les sciences métaphysiques et les autres; et, comme cette différence n'a jamais été nettement formulée, on nous permettra d'entrer ici dans quelques détails. Toutes les sciences possibles ont pour objets les faits dont la conscience est l'ensemble et qui ne sont, en somme, que des groupes et des séries de sensations élémentaires. Mais toutes les sciences physiques, la chimie, la physique proprement dite, la biologie, la so-

ciologie n'ont ces notions pour objets qu'en tant qu'elles sont des représentations, c'est-à-dire des possibilités de perception, en d'autres termes qu'elles sont conformes à l'expérience et vérifiables dans certaines conditions. Les sciences métaphysiques au contraire ont pour objets ces mêmes notions, mais en les considérant comme purs faits de conscience, en dehors de toute valeur représentative et sans tenir compte de leurs relations avec des perceptions passées ou possibles. Ainsi les lois mathématiques, les lois logiques ou mécaniques, et nous ajouterons les lois esthétiques du plaisir et de la douleur gouvernent tous nos faits de conscience, sans que nous ayons à nous préoccuper de savoir s'ils sont ou ne sont pas représentatifs, ou s'ils correspondent à une réalité objective. Les lois métaphysiques sont par conséquent plus générales que les autres, car ceux des faits de conscience qui ont une valeur représentative, c'est-à-dire sont corrélatifs à des possibilités de perception, ne sont qu'une espèce parmi les faits de conscience. Il en résulte que toutes les autres sciences sont des sciences particulières, relatives à certaines espèces d'objets, tandis que les sciences métaphysiques ont, relativement à notre propre conscience, un caractère d'universalité.

Si la certitude métaphysique ne vient pas directement de l'expérience, elle est impliquée par elle; car chaque fait empirique, perception ou représentation, renferme un élément métaphysique. Les perceptions, les expériences sont elles-mêmes des faits de conscience, des sensations avant d'être des perceptions ou des expériences, et il y a nécessairement un fait métaphysique au fond de tous les faits physiques. Cet élément métaphysique est connu, non, comme le croient les spiritualistes, par une réflexion immédiate d'un fait de conscience sur lui-même, mais par un procédé d'analyse et d'abstraction s'exerçant sur tous les faits objectivés et sur les faits d'expérience eux-mêmes. Ainsi les sciences métaphysiques ne diffèrent des autres qu'en ce

qu'elles sont encore plus abstraites et éliminent tout élément *réel*, physique, perceptif ou représentatif. Si elles sont moins claires, c'est qu'elles exigent un plus grand effort d'abstraction. Mais une fois séparé des complications physiques, le résidu métaphysique n'en a pas moins sa certitude. Il est même admis que les mathématiques et la logique ont plus d'évidence que la physique et la chimie. Cela tient à ce qu'il est impossible de contester une sensation en tant que sensation, un fait de conscience en tant que fait de conscience, tandis que la valeur représentative de ce même fait, son rapport avec des perceptions possibles ou avec l'expérience, exigeant une plus grande complexité, est susceptible de certaines inexactitudes et, par conséquent, de quelque doute.

Les sciences métaphysiques (c'est-à-dire la métaphysique proprement dite, les mathématiques, la logique, la mécanique rationnelle et l'esthétique) ont pour but de déterminer les rapports des phénomènes avec l'existence. Les sciences physiques (c'est-à-dire la physique proprement dite, la chimie, la biologie, la sociologie) ont pour objets les rapports des phénomènes entre eux. Les premières étudient *le phénomène*; les dernières, *les phénomènes*. Les sciences métaphysiques n'ont pas à établir les lois de tel mouvement, de telle sensation, de telle force, de telle cause, de telle quantité réelle, mais elles ont à définir le mouvement, la sensibilité, la force, la causalité, la quantité, et considèrent toutes ces notions comme les caractères universels de l'existence.

Les adversaires de la métaphysique disent à tort que nous ne pouvons rien connaître de Dieu ni de l'existence en eux-mêmes; mais il est impossible de séparer l'existence de sa phénoménalité; et toutes les sciences qui étudient soit le phénomène en général, soit tel phénomène en particulier, ne sont en dernière analyse que la science de l'existence dans sa virtualité et dans tous ses modes.

L'expression de *causalité* sert à désigner les rapports des phénomènes entre eux ; mais le rapport de la causalité elle-même ou de la phénoménalité avec l'existence doit être désigné par un autre terme, qui est celui de *création*. Quand on dit que Dieu crée le monde, cela signifie que l'existence se manifeste par l'ensemble des phénomènes qui constituent le monde. L'expression de cause première n'a pas la même exactitude et tend à rabaisser Dieu au rang de phénomène. C'est d'ailleurs ce que font la plupart des déistes qui le conçoivent à l'image de l'intelligence humaine. Leur Dieu qui, à un moment déterminé du temps, façonne un monde en restant en dehors de lui comme le ferait un artiste, est au fond semblable à une force ou à un système de forces qui communiquerait une partie de son mouvement à un autre système. Ils prétendent, il est vrai, que Dieu est une substance particulière communiquant à d'autres substances particulières la vie et le mouvement; mais outre que cette pluralité de substances est contradictoire avec leurs propres théories qui présentent Dieu comme infini et absolu, cela est aussi incompréhensible; il n'est pas possible de concevoir l'action d'une substance sur une autre, la communication du mouvement d'une substance à une autre, sans admettre que quelque chose sorte d'une substance pour pénétrer dans une autre; ce quelque chose serait une troisième substance et il en résulterait qu'une substance peut en contenir d'autres, ce qui serait absurde. Toute l'histoire du spiritualisme offre une longue série d'efforts complétement vains pour rendre concevable cette prétendue action d'une substance sur une autre, et en particulier de l'esprit sur la matière ou réciproquement. Mais la doctrine matérialiste présente les mêmes difficultés; car du moment où l'on considère un atome comme une substance indépendante, on ne conçoit pas qu'il puisse changer l'état d'un autre atome dans lequel il ne peut entrer. La transformation des forces, la communication du mouvement ne peuvent se comprendre

qu'au sein d'une substance unique, c'est-à-dire de l'existence absolue.

Tous les rapports de causalité entre les phénomènes sont nécessaires, tandis que le rapport de création entre l'existence et le phénomène est libre. Tout phénomène a en effet sa raison dans d'autres phénomènes et n'est que la transformation nécessaire de ceux qui l'ont causé; l'existence au contraire est telle qu'elle est par elle-même, est indépendante de tout et n'a pas de cause. Or la liberté, dans le sens métaphysique du mot, consiste à ne pas être causée, à être par soi. Ceux qui prétendent que l'homme, en tant que phénomène, est libre dans ses actes, veulent dire qu'il a le pouvoir de prendre l'initiative de son activité sans que cette activité soit la transformation d'autres phénomènes; qu'il peut, en un mot, créer une certaine quantité de mouvement, la produire *e nihilo*. Telle est la définition la plus profonde qu'on ait jamais donnée du libre arbitre. Si l'homme avait le libre arbitre, il aurait le pouvoir de changer la quantité de mouvement existant dans la nature, de renverser le fait universel de la conservation de la force, de faire rentrer une certaine quantité de force dans le néant, ou de créer une certaine quantité de mouvement *e nihilo*. Ceux qui croient que le libre arbitre consiste dans le pouvoir de modifier, non la quantité, mais seulement la direction nécessaire des forces, oublient que pour changer la qualité d'une force il faut, suivant une remarque de Descartes lui-même, une force nouvelle : tout changement apporté à la direction naturelle des forces supposerait, dans celui qui en aurait l'initiative absolue, le pouvoir de créer une nouvelle quantité de force; cela reviendrait donc encore au pouvoir de changer la quantité de force de la nature. Mais l'homme n'a pas ce pouvoir, parce que l'homme n'est qu'un ensemble de phénomènes, une organisation qui restitue simplement aux objets extérieurs, transformées et modifiées suivant les rapports de cette organisation, les forces qu'elle a reçues du

dehors. Et cependant l'homme a conscience en lui-même de la liberté, parce que chacune des sensations élémentaires qui composent à chaque instant sa conscience implique la conscience de l'existence, et que l'existence est libre. L'existence tire sa virtualité d'elle-même, elle fait sa phénoménalité sans rien, *e nihilo*. De là vient que chacun se sent libre en tant qu'existant, et en même temps nécessité dans tous ses phénomènes. Une saine philosophie doit, par conséquent, admettre à la fois la nécessité physique la plus rigoureuse et la liberté métaphysique la plus absolue. Ainsi se résout un problème aussi vieux que la science, et qu'on ne pouvait résoudre auparavant parce que l'on cherchait, au contraire, la liberté dans les phénomènes et la nécessité dans l'explication des substances.

On verra, dans le cours de cet ouvrage, que le plaisir et la douleur sont les faces subjectives de la causalité dans son opération la plus intime, de même que la sensation est la face subjective du mouvement. Il en résulte que l'étude de tel ou tel plaisir particulier, de telle ou telle espèce de douleur, et par exemple l'étude des sentiments dont la conscience de l'homme est le théâtre, peut être rangée dans la Physique subjective, c'est-à-dire dans la Psychologie, et considérée comme un chapitre de la Biologie. L'histoire des circonstances qui ont modifié, suivant les temps et les lieux, la sensibilité et le goût, rentrerait dans l'Anthropologie. Mais nous aurons à montrer que, d'après toutes les analogies, le plaisir et la douleur ont, de même que la sensibilité, une bien plus grande extension que la conscience cérébro-spinale, qu'ils paraissent se retrouver dans tous les changements de la force, même dans le monde inorganique, que leur domaine correspond subjectivement à celui de la Mécanique rationnelle, et que par conséquent, l'Esthétique en tant qu'universelle, en tant que science des sentiments de plaisir et de douleur, dans leur plus haute généralité, est une science métaphysique, la science d'un des attributs de l'exis-

tence absolue. Nous avons par conséquent divisé notre livre en deux parties : la première, sous le titre d'*analyse générale*, comprend l'étude métaphysique de la sensibilité ; l'autre, intitulée *synthèse particulière*, rentre dans le point de vue plus restreint de la Psychologie et considère les différentes espèces de plaisir et de douleur telles qu'elles se manifestent dans la conscience de l'homme et des animaux.

III

La science du plaisir et de la douleur n'a été jusqu'à présent cultivée que d'une manière insuffisante. Les physiologistes ne se sont guère occupés que de la douleur, et encore ne l'ont-ils étudiée que comme un symptôme, ou au point de vue de l'anesthésie, c'est-à-dire des conditions qui empêchent le Moi d'en avoir conscience; de la nature de l'émotion en elle-même, ils ne savent rien ou presque rien. Les métaphysiciens et les psychologues ont, de leur côté, relégué les émotions au second plan, et ne s'en sont occupés que d'une manière accessoire; cette négligence a favorisé, relativement aux beaux-arts, l'élaboration d'une foule de théories plus ou moins mystiques, et a eu en outre l'inconvénient de laisser une dangereuse lacune dans notre science des faits de l'univers; car l'étude d'une partie de la philosophie est la condition de l'étude féconde de toutes les autres; toutes se soutiennent et s'éclairent réciproquement, et l'on ne laisse pas impunément des vides dans une voûte dont chaque pierre est également le support de tout le reste.

L'indifférence des savants pour l'étude théorique du plaisir et de la douleur, paraît avoir sa cause dans certaines associations d'idées très-répandues, bien que fort superficielles. Le langage de l'analyse, les définitions exactes, les formules rigoureusement philosophiques, répugnent en cette matière plus qu'en toute autre, et les seuls esthéticiens

qui trouvent grâce auprès du public sont, surtout en France, ceux qui dissertent des émotions du goût dans un esprit et suivant des méthodes qui sont diamétralement contraires à l'esprit et à la méthode des sciences. Un travers très-répandu, qui est la conséquence des associations d'idées les plus superficielles, est d'exiger dans le style et la forme d'exposition, des caractères qui soient en harmonie avec le sujet traité. On est choqué qu'un auteur expose sérieusement une théorie du rire, qu'il analyse le sentiment du sublime sans s'élever jusqu'à la plus haute éloquence, ou qu'il veuille ramener à des définitions précises quelque chose d'aussi fugace que la grâce. Telle est du moins la disposition aveclaquelle ont été accueillies, dans une Revue qui peut être considérée comme l'expression de l'esprit universitaire en France, la *Revue de l'Instruction publique*, nos premières études sur les sentiments de plaisir. « On a peine à croire, y disait M. Vapereau, qu'un sujet si léger puisse comporter un pareil déploiement de dissertations philosophiques. Quel luxe de méthode! Quel échafaudage de théories! La grâce ne va-t-elle pas fuir épouvantée devant les lourdes et puissantes machines mises en mouvement pour lui construire un petit sanctuaire (!!)?... Que peut-il y avoir de commun entre ces élucubrations métaphysiques et la vive et délicate perception de la grâce?... Ces traités d'esthétique où la méthode a tant d'ambition pour de si minces résultats, me rappellent le mot de Joseph de Maistre, à l'adresse du *Novum organum :* il disait que Bacon prenait un levier pour arracher des choux. Il ajoutait que le levier n'en était pas moins bon pour cela, employé à propos. Ceux qui traitent le beau, le gracieux, aussi scientifiquement, ne prennent pas un simple levier, ils dressent tout un cabestan pour cueillir des fleurs [1]. »

L'indignation de M. Vapereau prouve simplement qu'il n'a

1. *Revue de l'Instruction publique,* 4 février 1864.

pas compris la question. Jamais la véritable esthétique, jamais la science du plaisir en général et du beau en particulier n'a eu pour but de cueillir des fleurs. Entre la grâce et une théorie du gracieux, entre la beauté et la théorie du beau, entre le risible et la théorie du rire, il y a la même différence qu'entre un bouquet de fleurs et un traité de botanique ou de physiologie végétale. Faire un crime à un auteur de développer sur la grâce des doctrines peu gracieuses en elles-mêmes, ou d'exposer sur le rire des vues qui ne sont rien moins que des plaisanteries, est aussi dépourvu de sens que reprocher à un botaniste de n'avoir pas le style aussi fleuri que la matière dont il traite, ou se plaindre de ne trouver rien de mélodieux ou d'harmonieux dans un traité d'harmonie ou de contre-point. Du moment où la science aborde de tels problèmes, elle est obligée d'y mettre son langage et sa méthode, et comme la philosophie est la systématisation de toutes nos pensées, comme elle ne peut exister qu'à la condition d'embrasser tous les faits, elle n'est pas libre de laisser en dehors de sa sphère des phénomènes qu'une sentimentalité plus ou moins mystique voudrait soustraire à son observation.

C'est aux mêmes associations d'idées qu'il faut s'en prendre si la douleur a été de tout temps plus étudiée que le plaisir. On a livré sans protestation aux recherches des physiologistes les causes de la douleur que nous détestons; mais on a généralement peur que des études semblables, appliquées à nos jouissances les plus délicates et les plus nobles, ne viennent à en tarir la source. On les considère comme de précieuses illusions où il faut se garder de porter la lumière, et la critique d'art a très-souvent prétendu que les artistes seraient exposés à perdre une partie de leur génie s'ils venaient à connaître le secret des sentiments qu'ils cherchent à exciter. Le plaisir du beau en particulier est souvent présenté comme quelque chose d'indéfinissable, comme « un je ne sais quoi dont le prix et l'avantage consistent à être

caché, semblable à la source de ce fleuve de l'Égypte, d'autant plus fameuse qu'elle n'a point encore été découverte; ou à cette divinité inconnue des anciens, qu'on n'adorait que parce qu'on ne la connaissait pas[1]. » Mais ces vues exclusives ne sont nullement fondées; la science du plaisir ne détruit pas le goût du plaisir, de même que les sciences morales n'éteignent point les instincts sociaux. Il peut se faire que dans le même individu le génie poétique ou artistique coexiste difficilement avec le génie philosophique; mais cela tient uniquement à ce que chacun d'eux suppose la prédominance, dans l'imagination, d'habitudes ou d'associations d'idées toutes différentes; et de même que la philosophie a le droit d'exister à côté de l'art, la science du plaisir conserve le droit de se produire en présence du goût. D'ailleurs les exemples de Platon, de Léonard de Vinci, de Gœthe, de Schiller, de Lessing, de Voltaire, de Diderot, de bien d'autres, sont là pour prouver que les études sur la nature des sentiments ne sont pas si inconciliables qu'on pourrait le croire avec le don de l'invention artistique. La fameuse *Lettre sur l'imposteur* ne montre-t-elle pas que Molière lui-même avait cherché à se rendre psychologiquement compte de la nature et des causes du sentiment du risible? Mais quand même on admettrait que les théories esthétiques ne fussent d'aucune utilité pour l'artiste ou le poëte, elles sont, indépendamment du rôle considérable qu'elles remplissent dans la philosophie, indispensables pour le critique; seules elles peuvent guider dans les jugements raisonnés que l'on a à porter sur la valeur d'une œuvre. C'est précisément parce que la science du plaisir est en général trop négligée, que la critique d'art, privée de toute base solide, est devenue, après la politique et la morale, la plus grande source de pathos qui existe dans la littérature. *Sunt verba et voces, prætereaque nihil.*

1. Bouhours, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène, V.*

Une autre opinion, qui n'est pas moins répandue, considère les phénomènes de plaisir et de goût comme des faits premiers, irréductibles et par conséquent indéfinissables. Comme ils ont pour caractère d'être essentiellement inconstants et relatifs, comme ce qui plaît à l'un ne plaît pas à l'autre, que l'agréable varie suivant les temps et les lieux, on ne trouve plus ici un retour des mêmes faits dans les mêmes circonstances, et il paraît tout naturel de conclure à l'impossibilité de déterminer exactement quand et pourquoi ces phénomènes se produisent, en un mot, de leur assigner des lois. Rien n'est agréable en soi; rien n'est beau, risible, gracieux pour tous les hommes; les impressions peuvent varier à des moments différents pour le même homme en présence du même objet; il n'y a pas de sentiment de plaisir invariablement attaché à telle perception, mais la même perception peut, tour à tour, s'accompagner de plaisir, de douleur ou d'indifférence. Nous aurons, par conséquent, à montrer, dans le cours de cet ouvrage, que cette diversité n'exclut pas la théorie, et qu'il est possible de retrouver la régularité au sein de toutes ces divergences.

Platon et Aristote ont, dans l'antiquité, posé les bases de la théorie du plaisir et de la peine; mais, bien que leurs généralisations sur cette matière soient loin d'être sans valeur, elles sont incomplétement développées et pour ainsi dire perdues dans l'ensemble de leurs œuvres philosophiques. Jusqu'au XVIIe siècle, les philosophes les plus distingués paraissent, à quelques exceptions près, ne pas même se douter de l'existence de ces vieilles théories. A partir de cette époque, on trouve quelques essais de définitions dans les ouvrages de Gassendi, de Hobbes, de Spinoza ou de leurs disciples. Ce qui a été écrit sur le plaisir et la douleur par les psychologues des autres écoles, tels que Descartes, Leibniz, Wolf, étant fondé sur un principe exclusif et défectueux, n'a été d'aucun profit pour la science. Kant lui-même, qui a rendu un si grand service en séparant définitivement

les phénomènes de sensibilité de ceux de connaissance et de volonté, n'a eu sur la nature des premiers que des vues étroites et incomplètes qui ont égaré après lui la plupart des philosophes allemands. Les savants français et anglais du XVIIIe siècle ont été plus heureux et ont ouvert la véritable voie; mais au XIXe siècle, la réaction spiritualiste a de nouveau laissé dans l'ombre tous les faits de plaisir et de peine autres que ceux du beau et du sublime. Il y a cependant quelques exceptions : en Allemagne, l'école de Herbart a produit, sur les sentiments de douleur et de plaisir, quelques études remarquables parmi lesquelles nous recommanderons particulièrement celle de Nahlowsky (*Das Gefühlsleben*, Leipzig, 1862). En Angleterre, l'illustre psychologue écossais, sir William Hamilton, a également essayé dans ses *Leçons de métaphysique*, de restituer à l'analyse de ces sentiments la place qui lui convient. Nous avons exposé ses idées en France dans un petit traité des *Causes du rire*, publié dès 1862. Depuis cette époque a paru un savant opuscule de M. Bouillier (*Du plaisir et de la douleur*, 1865). On doit aussi des observations importantes aux positivistes anglais contemporains, MM. Herbert Spencer, Bain et enfin à Darwin dont tout le monde connaît l'excellent ouvrage sur l'*Expression des émotions chez l'homme et les animaux*.

Plusieurs parties de l'ouvrage que nous publions aujourd'hui ont paru isolément dans la *Revue scientifique* (3 mai et 8 novembre 1873, 14 février 1874, 16 janvier et 20 février 1875).

THÉORIE SCIENTIFIQUE

DE

LA SENSIBILITÉ

PREMIÈRE PARTIE

ANALYSE GÉNÉRALE

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITIONS

De toutes les parties de la philosophie, la science du plaisir et de la peine est peut-être celle dont la terminologie est le moins nettement fixée. La plupart des expressions dont nous sommes obligés de nous servir sont entachées d'ambiguïté. Telles sont notamment celles de *sentiment* et d'*affection*.

Dans son emploi le plus large, le mot *sentiment* est presque l'équivalent de celui de *conscience*; il sert à désigner, outre les faits de plaisir et de peine, des connaissances, des instincts, des passions, des désirs, et même des états de croyance ou de certitude. Lorsqu'on dit : « Tel est mon sentiment », on affirme que l'on a telle opinion, que telle idée s'impose à nous comme vraie. Dans l'école de Descartes, les sentiments sont toutes les idées qui nous viennent par les sens ou l'imagination; dans celle de Condillac,

ce sont les formes élémentaires, primitives et vagues qui servent de base à toutes nos idées. Le mot *sentiment* peut donc, en somme, être appliqué à tous les faits de plaisir et de douleur, comme il peut l'être à tous les faits de conscience, mais il ne peut les désigner expressément qu'à la condition d'être accompagné de certaines déterminations. Un sens beaucoup plus étroit lui a été cependant attaché par l'école de Herbart et par sir William Hamilton; ces philosophes ont essayé d'en faire la dénomination particulière d'une certaine espèce de plaisirs et de douleurs; ils ont voulu désigner sous le nom de *sentiment* (Gefühl) le plaisir ou la peine accompagnant les fonctions de l'entendement et de l'imagination, par opposition aux plaisirs et aux peines accompagnant les simples perceptions ou impressions des sens; ils réservaient à ces derniers le nom de *sensation* (Empfindung). Nous avions nous-même adopté ces distinctions dans notre traité des *Causes du rire* (1862); mais nous avons dû reconnaître depuis qu'elles étaient arbitraires et qu'on ne pouvait les adopter définitivement. D'un côté le mot *sentiment* est à chaque instant employé dans un tout autre sens; et d'un autre côté, depuis que le progrès de la psychologie a réduit la conscience à des groupes et à des séries de phénomènes, nous nous voyons obligé, pour nous conformer aux analogies et aux traditions de l'analyse métaphysique, d'étendre le mot *sensation* à tous les faits élémentaires dont l'intelligence se compose.

Le mot *affection* a aussi un sens large par lequel il embrasse toutes les modifications subjectives d'origine extérieure; c'est dans cette acception du moins qu'il est employé dans la philosophie de Kant; il comprend donc tous les plaisirs et toutes les peines qui ont une cause objective : mais il reste équivoque et s'applique en même temps à un grand nombre d'autres faits, notamment aux notions qui résultent de ces modifications. L'école écossaise prend au contraire la même expression dans un sens plus étroit qui ne lui laisse plus avec le plaisir et la douleur qu'un rapport indirect; elle entend par *affections* toutes les passions soit bienveillantes, soit malveillantes, qui ont d'autres personnes pour objets. L'école cartésienne d'ailleurs restreignait encore son usage;

car elle ne l'appliquait qu'à l'amour et aux différents modes de cette passion.

Il y a deux expressions que nous emploierons de préférence : ce sont celles de *sensibilité* et d'*émotion*.

Jouffroy définissait la *sensibilité*, « la susceptibilité d'être affecté péniblement ou agréablement par toutes les causes intérieures et extérieures et de réagir vers elles par des mouvements d'amour ou de haine, de désir ou d'espérance, qui sont le principe de toutes les passions. » La première partie de cette définition nous paraît juste ; mais la dernière est de trop et ferait rentrer dans la sensibilité des faits d'activité qui lui sont, au contraire, opposés à certains égards. Dans notre traité des *Causes du rire*, nous avons présenté la *sensibilité* comme étant simplement la capacité d'éprouver du plaisir ou de la douleur ; et M. Bouillier a adopté la même manière de voir : « Dans notre langue psychologique, dit-il, la sensibilité ne sera rien de plus et rien de moins que la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur. » L'acception physiologique du mot vient d'ailleurs à l'appui de notre définition. Au point de vue physique et objectif la *sensibilité* est la communication du mouvement, l'action et la réaction des forces. *Sensible* se dit également de l'objet qui reçoit l'impulsion, et de l'objet qui la donne : on dit par exemple du nitrate d'argent qu'il est sensible à l'action de la lumière, et de la lumière, qu'elle est sensible pour le nitrate d'argent. Le domaine de la sensibilité dépasse ainsi celui des fonctions intellectuelles ; on commence même à admettre, depuis quelques années, une sensibilité relativement inconsciente, c'est-à-dire ignorée du Moi, bien qu'elle puisse être consciente en elle-même. « On a, dit Cuvier, généralisé l'idée de sensibilité au point de donner ce nom à toute coopération nerveuse accompagnée de mouvement, même lorsque l'animal n'en avait aucune perception. On établit ainsi des sensibilités organiques, des sensibilités locales sur lesquelles on raisonna comme s'il s'était agi de la sensibilité ordinaire et générale [1]. » On verra, par le développement de

1. *Rapport sur les expériences de M. Flourens sur le système nerveux.*

notre théorie, que le plaisir et la douleur correspondent, au point de vue subjectif, à l'augmentation et à la diminution de force, à la communication et au changement de mouvement. Notre emploi métaphysique du mot n'est par conséquent que la contre-partie de son emploi physique.

Nous avons les mêmes raisons de désigner les faits de plaisir et de douleur par l'expression d'*émotions*. Le langage ordinaire applique le mot à tous les faits psychologiques qui s'accompagnent d'un changement quelconque dans les mouvements des organes de circulation. Si le cœur n'était pas troublé soit par suite d'une excitation des nerfs modérateurs, soit par suite de leur affaiblissement, on ne dirait pas d'un phénomène qu'il est une émotion. Mais il n'y a pas un seul fait de plaisir ou de douleur qui n'ait son contre-coup dans les fonctions de circulation, parce que tous consistent dans une augmentation, une diminution ou tout au moins un déplacement des forces de l'organisme; tous sont donc des émotions. D'autres faits intellectuels, comme les passions, ne reçoivent le nom d'émotions que lorsqu'ils produisent le même effet, c'est-à-dire dans les cas seulement où ils s'accompagnent de plaisir ou de peine.

Pour désigner la science même de ces faits, nous ne trouvons pas d'autre terme que celui d'*Esthétique* qui malheureusement n'est pas sans ambiguïté. Sous le nom d'*esthétique transcendantale*, Kant a désigné la science de l'espace et du temps; mais son exemple n'a pas été suivi. Quant à l'emploi que Baumgarten et un grand nombre d'auteurs après lui, ont fait et font encore aujourd'hui du mot *esthétique* pour désigner exclusivement soit la théorie des beaux-arts, soit celle du sentiment du beau, nous devons le considérer comme un abus, non-seulement de langage, mais, ce qui est plus grave, de méthode philosophique.

Cet abus a pour cause une erreur très-répandue en Allemagne, d'après laquelle le beau produit par l'art serait un fait d'un caractère particulier, essentiellement différent de tout autre objet de la nature et notamment du beau naturel, ayant ses lois propres et devant être par conséquent l'objet d'une science particulière. On en a conclu que la science du

beau artistique, au lieu d'être simplement un chapitre de la théorie du beau en général ou mieux encore de la théorie de la sensibilité, devait être une des grandes branches de la philosophie, à côté de la morale, de la logique et de la métaphysique. Il est impossible de conserver une telle manière de voir dans une classification positive des sciences. Le beau dans la nature et le beau dans l'art sont absolument la même chose et procurent une même émotion ; il n'y a là qu'une seule et même modification de la sensibilité, bien qu'éveillée dans des circonstances différentes. Il est donc arbitraire et illogique de constituer une science spéciale pour quelques-unes seulement des causes (les causes artistiques) du sentiment du beau, et la philosophie, quand elle analyse ce sentiment, doit présenter la science une et complète de toutes ses causes.

Mais il n'est pas logique non plus de faire de la science du sentiment du beau une science complète en dehors de la science de la sensibilité en général. L'étude du sentiment du beau ne peut être, avec celle du sentiment du sublime, du risible, etc., qu'une partie de la théorie du goût qui n'est elle-même qu'une partie de la théorie de la sensibilité en général. On ne voit pas pourquoi le nom d'esthétique s'appliquerait seulement à un chapitre de la science, au lieu de s'appliquer à la science tout entière, surtout quand il n'existe pas, pour cette dernière, d'autre nom convenable dans le langage.

CHAPITRE II

EXAMEN CRITIQUE DES THÉORIES

Nous essayerons de ramener à quatre groupes principaux toutes les théories qui ont été proposées jusqu'à ce jour : 1° celle qui font exclusivement dépendre le plaisir et la douleur des phénomènes de désir et de volonté ; — 2° celles qui les font exclusivement dépendre d'un phénomène intellectuel ou d'un jugement; ce groupe se subdivise en deux autres, suivant qu'il s'agit : *a*, d'un jugement sur des objets extérieurs, ou *b*, d'un jugement sur nous-mêmes ; — 3° celles qui les rattachent indistinctement à tous les modes d'activité, mais en les rapportant à la *qualité* de l'activité et à un type absolu de perfection ; — 4° celles qui, les rattachant aussi à tous les modes d'activité, les font dépendre uniquement de la *quantité* et de l'intensité des forces et des mouvements qui constituent l'individualité.

I

THÉORIE ÉPICURIENNE

La théorie qui rapporte exclusivement le plaisir et la peine aux phénomènes de désir et de volonté, pourrait être

appelée la théorie épicurienne. Elle sert, en effet, de base à la morale caractéristique de l'école d'Épicure. Comme elle fait consister la peine dans un obstacle à l'accomplissement d'un désir ou d'une volition, en un mot, à la satisfaction de nos besoins, elle ne présente le plaisir que comme résultant simplement de la suppression de cet obstacle : dès lors, la peine est seule en état positif ; le plaisir n'est qu'une pure négation, une privation de la douleur. Le but de nos actions devrait être, par conséquent, non de chercher le plaisir, ce qui serait illusoire, mais d'éviter la douleur, *nihil dolere*. Il n'y a pas, d'après cette doctrine, de plaisir qui ne suppose une peine antérieure. Le bonheur, le souverain bien, le *summum bonum*, n'est donc pas dans le plaisir, mais dans la simple absence de toute peine. « N'est-il pas vrai, disait Épicure, que la fin de toutes nos actions, c'est de fuir la douleur et l'inquiétude, et que, lorsque nous sommes arrivés à ce terme, l'esprit est tellement délivré de tout ce qui le pouvait tenir dans l'agitation, que l'homme croit être au dernier période de sa félicité ; qu'il n'y a plus rien qui puisse satisfaire son esprit et contribuer à sa santé. Tout ce que le plaisir a de plus charmant n'est autre chose que la privation de la douleur, et n'est que la suite de cette douleur qui arrive parce qu'il manquit quelque chose à la nature [1]. »

De Grèce, cette théorie passa à Rome avec la philosophie épicurienne :

> Nimium boni est, cui nihil est mali,

disait Ennius [2]. *Segnius homines bona quam mala sentiunt*, disait également Tite-Live [3]. Oubliée au moyen-âge, elle reparaît à l'époque de la Renaissance, surtout chez les Epicuriens du temps. Suivant Cardan, les bonnes choses nous plaisent d'autant plus qu'elles succèdent à de plus mauvaises, et réciproquement : ainsi la lumière après les ténèbres, le doux après l'amer, le parfum de la rose après celui

1. Diogène Laerce, sub voce *Epicure*.
2. Cité par Cicéron, *De finib. bon.*, II, 13.
3. L. XXX, c. 21.

du fenouil, les consonnances après les dissonances. Il est nécessaire, en effet, que toute jouissance et tout plaisir soient dans une sensation; or toute sensation, suivant Cardan, suppose un changement, et tout changement est d'un contraire à l'autre. Si c'est du bien au mal, il en résulte la tristesse; si c'est du mal au bien, c'est le plaisir. Il faut donc nécessairement que le mal ait précédé. Qui prend plaisir à manger sans avoir faim? à boire sans avoir soif? *Quis veneris usu voluptatem capit non præcedente tentigine?* Trouverait-on du plaisir au gain sans le désir de gagner? C'est là ce qui explique l'attrait si puissant du jeu, à cause de la succession continuelle du gain et de la perte qui engendre le renouvellement fréquent du plaisir. Il y a aussi du plaisir à apprendre, parce que la science remplace l'ignorance. Les pauvres sentent le plaisir plus fortement que les riches et les grands, parce que leur condition est plus pénible [1]. Il est curieux de noter que Cardan tirait de cette théorie une conclusion diamétralement opposée à celle qu'en tirait Epicure : il prétendait que l'on doit rechercher le plus possible les causes de souffrances, afin d'obtenir dans leur cessation une plus grande somme de plaisirs. Si nous en croyons son *Autobiographie* [2], Cardan aurait conformé sa manière de vivre à ce singulier précepte, qui conduirait à l'ascétisme par un raffinement de volupté.

Nous retrouvons, chez Montaigne, la théorie épicurienne dans toute sa pureté : « La misère de notre condition porte que nous n'avons pas tant à jouir qu'à fuir, et que l'extrême volupté ne nous touche pas comme une légère douleur. Nous ne sentons point l'entière santé comme la moindre des maladies :

> ..... Pungit
> In cute vix summa violatum plagula corpus,
> Quando valere nihil quemquam movet. Hoc juvat unum
> Quod me non torquet latus aut pes : cetera quisquam
> Vix queat aut sanum esse, aut sentire valentem [3].

1. *De subtilitate*, lib. XIII.
2. *De vita propria liber.*
3. Étienne de La Boétie, *Poëmes.*

Notre bien-être, ce n'est que la privation d'être mal. Voilà pourquoi la secte de philosophie qui a le plus fait valoir la volupté, encore l'a-t-elle rangée à la seule indolence. Le n'avoir point de mal, c'est le plus avoir de bien que l'homme puisse espérer; car ce même chatouillement et aiguisement qui se rencontre en certains plaisirs et semble nous enlever au-dessus de la santé simple et de l'indolence, cette volupté active, mouvante, et je ne sais comment cuisante et mordante, celle-là même ne vise qu'à l'indolence, comme à son but; l'appétit qui nous ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à chasser la peine que nous apporte le désir ardent et furieux, et ne demande qu'à l'assouvir et se loger en repos et en l'exemption de cette fièvre : ainsi des autres [1]. »

Comme les philosophes n'ont, jusqu'à notre époque, étudié le plaisir que d'une manière très-superficielle, ils se mettent souvent en contradiction avec eux-mêmes, en passant, sans y prendre garde, d'une théorie à une autre. Leibniz en est un curieux exemple. Tantôt il emprunte la définition de Hobbes, qui faisait consister le plaisir et la douleur dans ce qui favorise ou empêche la vie [2]; tantôt il les rattache à un fait intellectuel et les fait dépendre, d'après Descartes, d'un jugement que nous portons sur notre perfection ou notre imperfection [3]; ailleurs encore, il avoue que cette partie de la philosophie laisse beaucoup à désirer : Il serait à souhaiter, dit-il, que la science des plaisirs, que feu M. Lantin méditait, eût été achevée, et il serait bon, au moins, de pouvoir obtenir l'économie de son projet; mais il serait encore mieux si l'on pouvait obtenir ses recueils et ses réflexions sur cette matière. Je l'ai souvent fait sommer autrefois par feu M. l'abbé Foucher, comme je faisais aussi la guerre à feu M. Justel, de ce qu'il laissait mourir son beau dessein des commodités de la vie [4]. » Mais, dans un passage très-important de ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, nous voyons reparaître l'idée épicurienne, que le plaisir n'est qu'une négation

1. *Essais*, liv. II, ch. XII.
2. *Nouveaux essais sur l'entendement*, liv. II, ch. XX.
3. Lettre à l'abbé Nicaise, 1698.
4. *Ibid.*

de la douleur. Leibniz, combinant cette théorie avec celle des modifications obscures de l'âme (que l'on prend à tort pour des modifications inconscientes), explique, par des demi-douleurs ou douleurs imperceptibles, les faits nombreux de plaisir qui ne se présentent pas clairement à nous comme ayant été précédés d'une peine. « La nature, dit-il, nous a donné les aiguillons du désir comme des rudiments ou éléments de la douleur, ou pour ainsi dire des demi-douleurs, ou (si vous voulez parler abusivement pour vous exprimer plus fortement) des petites douleurs imperceptibles, afin que nous *jouissions de l'avantage du mal* sans en recevoir l'incommodité; car autrement, si cette perception était trop distincte, on serait toujours misérable en attendant le bien, au lieu que cette continuelle victoire sur ces demi-douleurs, qu'on sent en suivant son désir et satisfaisant en quelque façon à cet appétit ou à cette démangeaison, nous donne quantité de demi-plaisirs, dont la continuation et l'amas (comme dans la continuation de l'impulsion d'un corps pesant, qui descend et qui acquiert de l'impétuosité) devient enfin un plaisir entier et véritable. Et dans le fond, sans ces demi-douleurs il n'y aurait point de plaisir, et il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir, que quelque chose nous aide et nous soulage, en ôtant quelques obstacles qui nous empêchaient de nous mettre à notre aise. C'est encore en cela qu'on reconnaît l'affinité du plaisir et de la douleur, que Socrate remarque dans le *Phédon* de Platon lorsque les pieds lui démangent [1]. »

La plupart des philosophes italiens du XVIIIe siècle ont adopté et développé cette théorie. Le comte Lorenzo Magalotti, dans ses *Lettres familières* (1719, lettre 29), — Genovesi, qui avait étudié avec soin les doctrines de Leibniz, dans ses *Eléments métaphysiques* (1745, ch. VI); et surtout Verri

1. Schopenhauer, dans ses *Parerga et Paralipomena* (§ 150), attribue à Leibniz l'idée que le plaisir est positif, tandis que la douleur n'est qu'une abnégation. Ce serait le contraire de la théorie épicurienne. Schopenhauer se fonde sur un passage de la *Théodicée* (§ 153). Or, dans ce passage, il n'est question ni du plaisir ni de la peine, mais du bien et du mal au point de vue métaphysique, ce qui est fort différent.

dans un remarquable discours *sull' indole del piacere e del dolore* (1781) soutinrent que le plaisir n'est qu'une cessation de la douleur, et que la peine est le principal moteur de la vie humaine : « Il piacere, » dit Verri, « non è un essere positivo ; « ... Il piacere altro non è che una cessazione d'un « male ; el solo principio motore dell' uomo e il dolore. Il « dolore precede ogni piacere. » Le plaisir des beaux-arts provient lui-même de certaines douleurs vagues, obscures, indéterminées : « I piacere delle Belle Arti nascono dai dolori « innominati. » C'est à Verri que Kant déclare (*Anthropologie*, § 59) avoir emprunté sa théorie du plaisir et de la peine. Le plaisir, selon lui, est la conscience de l'effort vital ; il présuppose un empêchement, car il ne peut y avoir d'effort sans un obstacle à surmonter ; or, puisque tout empêchement de la vie est une peine, il est nécessaire qu'une peine précède chaque plaisir ; aucun plaisir ne peut succéder immédiatement à un autre plaisir ; et, d'un autre côté, les douleurs qui s'éteignent graduellement (comme la longue convalescence d'une maladie ou la reconstitution lente d'un capital perdu), ne sont pas suivies d'un plaisir vif, parce que, dans ce cas, la transition reste à peu près inaperçue. « Se sentir vivre, se réjouir, n'est pas autre chose que se sentir continuellement poussé à sortir de l'état présent. » Ces idées, adoptées par Kant sans examen approfondi, ont été non moins légèrement reproduites par la plupart de ses disciples ; ainsi Reinhold, qui a écrit un petit examen critique des différentes théories du plaisir (*Ueber die bisherigen Begriffe vom Vergnuegen*), disait que « le plaisir n'est en aucune façon une modification de la connaissance et n'appartient pas par conséquent aux facultés intellectuelles, mais exclusivement aux facultés appétitives de la sensibilité. Le plaisir, disait-il encore, est aux facultés appétitives ce que la vérité est aux facultés de connaissance. » Mais c'est surtout dans ces derniers temps que Schopenhauer et Ed. de Hartmann ont tiré les conséquences extrêmes de ce système, et ont été conduits très-logiquement par lui au pessimisme le plus déplorable. Si le plaisir n'est qu'une privation, si la douleur est seule une réalité, si les sentiments accompagnant la

satisfaction d'un désir ne durent qu'un instant, tandis que les émotions pénibles se prolongent autant que les besoins et ne s'éteignent que pour renaître incessamment sous des formes nouvelles, si par conséquent la volonté ne doit pas avoir d'autre but que d'éviter la douleur, et par conséquent de supprimer les besoins dont l'enchaînement constitue la vie tout entière, il est clair que la vie doit nous apparaître sous l'aspect le plus haïssable et que tous nos efforts devraient tendre à la supprimer elle-même. Dans un tel système, mille plaisirs, c'est-à-dire mille négations, ne suffisent plus pour compenser une peine positive, et, comme le dit Pétrarque :

Mille piacer' non vagliono un tormento.

Schopenhauer se rencontre avec Voltaire, l'auteur de *Candide* et le grand adversaire de l'optimisme en France, qui écrivait aussi, mais peut-être sans en croire une syllabe : « Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle; il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins. »

Comparez, dit Schopenhauer, les souffrances de l'animal mangé avec le plaisir de celui qui le mange, et dites après cela si le plaisir peut former compensation à la douleur. Aussi la vie ne se présente-t-elle nullement, selon lui, comme un bienfait dont nous n'aurions qu'à jouir, mais comme une tâche, un *pensum* que nous nous épuisons à accomplir. Des millions d'individus, réunis en peuples, s'efforcent vers le bien-être, chacun pour soi; mais que de millions d'individus il faut sacrifier pour atteindre ce but! Tantôt des préjugés absurdes, tantôt une politique subtile les met en guerre les uns avec les autres; car la sueur et le sang du grand nombre doivent couler pour servir les caprices de quelques-uns ou expier leurs fautes. Pendant la paix, l'industrie et le commerce sont actifs, les inventions font merveille, les vaisseaux sillonnent les mers ou importent des friandises de toutes les extrémités du monde, les flots font des milliers de victimes, tout se meut, les uns pensant, les autres agissant,

le tumulte est indescriptible. Mais quel est le dernier but de toute cette agitation? Maintenir pendant un court espace de temps dans un état de souffrance tolérable et dans une condition relativement moins douloureuse, qui n'est même pas à l'abri de l'ennui, des êtres éphémères et condamnés à souffrir, et, en dernier résultat, perpétuer l'espèce humaine et toutes ses tribulations. Naître est vraiment le plus grand des maux, et l'on comprend ce peuple thrace dont parlait Hérodote, qui accueillait les nouveaux-nés avec des gémissements et célébrait les funérailles avec des cris de joie. « Le plus heureux sort pour les mortels, disait le gnomique Théognis, est de ne jamais avoir vu la lumière du jour, et, s'il est né, de franchir le plus tôt possible les portes de l'enfer et de reposer enseveli sous une épaisse couche de terre. » Ausone a exprimé la même pensée :

« Non nasci esse bonum, aut natum cito morte potiri. »

L'homme, comme le disait déjà Homère (*Iliade*, XVII, 446), est encore le plus malheureux de tous les animaux :

Οὐ μὲν γάρ εἴ που ἐστὶν ὀιζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων ὅσσα δὲ γαῖαν ἐπὶ πνέει τε καὶ ἕρπει.

Puisque naître est le plus grand des maux, l'amour est la plus détestable des passions. C'est la quintescence de toute la corruption de l'univers. *Illico post coitum cachinnus auditur diaboli.* Les femmes, qui remplissent le rôle principal dans la reproduction de l'espèce, sont, aux yeux de Schopenhauer, des êtres maudits, et, comme dans la Genèse, les causes de la chute. Il se montre véritablement brutal dans sa manière de les juger : elles ne sont occupées que d'intérêts mesquins et sont, pendant toute leur vie, « d'incurables philistins. » Les honorer est ridicule, c'est un reste de la barbarie du moyen âge. Leur beauté ne trouve même pas grâce auprès de notre misanthrope : il faut, selon lui, tout l'aveuglement de la passion pour nous faire trouver qu'elles sont belles. Schopenhauer déplore l'institution de la monogamie, à laquelle il reproche d'avoir produit l'émancipation de la femme d'un côté et la prostitution de l'autre.

La prédominance des femmes dans la société du XVIIIe siècle a amené la corruption des mœurs de la cour et ultérieurement la décadence de la France.

Ed. de Hartmann renchérit encore sur le pessimisme de Schopenhauer. Selon lui les religions et, en général, certaines illusions ont seules rendu, jusqu'à présent, la vie humaine tolérable et la civilisation possible: Il prétend que trois grandes illusions ont successivement soutenu l'humanité dans son développement : la première, illusion de l'ancien monde et de l'enfance, consistait à regarder le bonheur comme pouvant être atteint actuellement par l'individu et dans le cours de cette vie. A cette illusion en a succédé une autre, d après laquelle l'individu atteindra le bonheur après sa mort dans une vie transcendante. La dernière est la grande illusion moderne, celle du progrès, d'après laquelle le bonheur ne pouvant plus être un but pour l'individu, ni dans cette vie, ni dans une autre, doit être cherché pour l'espèce dans l'avenir de l'humanité, dans l'évolution du monde. A toutes ces illusions succède la déception de la vieillesse de l'humanité arrivée au terme du développement de sa conscience, et reconnaissant enfin que le bonheur n'est que l'absence de la douleur et ne peut se réaliser que par l'anéantissement de l'existence.

C'est ainsi que la philosophie allemande du XIXe siècle, en partant du vieux principe des épicuriens, arrive à des conclusions morales absolument semblables à celles que le bouddhisme prêche en Orient depuis plus de vingt siècles, rencontre étrange que des physiologistes essayeront peut-être d'expliquer par une influence d'atavisme s'exerçant sur l'intelligence de la race indo-germanique. L'ascétisme, le désir de l'anéantissement, l'aspiration au non-être, des mœurs uniquement fondées sur la commisération, l'effort pour la non-existence se substituant à la lutte pour l'existence, la décadence voulue et présentée comme but à la place de la civilisation, telles sont les suites nécessaires de la doctrine, inoffensive à la première vue, qui rapporte exclusivement la peine au désir, et le plaisir à la satisfaction.

Il y a longtemps cependant que cette doctrine a été victo-

rieusement réfutée et que d'autres philosophes ont signalé sa contradiction avec les faits. Platon, auquel on a eu tort de l'attribuer d'après une interprétation étroite d'un passage du *Phédon*, la combat au contraire de toutes ses forces. Il montre qu'il y a des plaisirs qu'aucune douleur ne précède. « Ce sont ceux qui ont pour objet les belles couleurs et les belles figures, la plupart de ceux qui naissent des odeurs et des sons; tous ceux, en un mot, dont la privation n'est pas sensible... Il faut encore ajouter à ces plaisirs ceux que procurent les sciences, lorsque ces plaisirs ne sont pas joints à une certaine soif d'apprendre, et que cette soif de savoir ne cause dès le commencement aucune douleur [1]. » Il est certain que l'ignorance, qui est le contraire de la science, n'est pas d'ordinaire un état fort pénible; la plupart des hommes ne s'en trouvent que trop bien. Aristote n'a fait que reproduire, en les développant, les objections de Platon : « Le plaisir, dit il, n'est pas une satisfaction, comme on le prétend. Cette théorie semble avoir été tirée des plaisirs et des souffrances que nous pouvons éprouver en ce qui regarde les aliments. Quand on a été privé de nourriture et qu'on a préalablement souffert, on sent une vive jouissance à satisfaire son besoin. Mais il est bien loin d'en être ainsi pour tous les plaisirs. Ainsi, ceux que donne la culture des sciences n'ont pas pour condition d'être précédés de douleur. Même parmi les plaisirs des sens, ceux de l'odorat, de l'ouïe et de la vue n'en sont pas accompagnés davantage ; et quant aux plaisirs de la mémoire et de l'espérance, il en est un bon nombre que la douleur n'accompagne jamais. Ces plaisirs ne correspondent à aucun besoin dont ils puissent devenir la satisfaction naturelle [2]. » Il est vrai que le désir d'une chose augmente généralement le plaisir qu'elle procure; mais il est vrai aussi que beaucoup de choses font plaisir alors même qu'elles n'ont pas été désirées. La faim et la soif, dont les épicuriens aimaient à alléguer l'exemple, sont, quand elles ne dépassent pas un certain degré, plutôt agréables que pénibles. A l'égard des fonctions de généra-

1. *Philèbe*, 31, 32. — République, l. IX.
2. *Éthique à Nicomaque*, l. X, ch. 2.

tion, le désir cause plutôt du plaisir, et la satisfaction est plutôt suivie de peine. En somme, la plupart des jouissances ont pour cause, non la suppression d'un obstacle ou d'une gêne, mais au contraire une excitation positive.

II

THÉORIE DE WOLF

Au lieu de rapporter le plaisir et la douleur au désir et à la volonté, un autre groupe de penseurs les a rattachés aux facultés de connaissance et les a fait dépendre d'un jugement prononcé par l'intelligence. Les partisans de cette manière de voir doivent eux-mêmes être subdivisés en deux catégories : d'après les uns, le jugement qu'accompagnent le plaisir ou la peine est relatif aux qualités des objets extérieurs ; d'après les autres, au contraire, ces sentiments ont pour condition un jugement se rapportant à nous-mêmes. La théorie des premiers est objective, celle des derniers est subjective.

La théorie objective est celle de Wolf et de toute son école. Wolf faisait dépendre le plaisir ou la peine de la connaissance confuse de la perfection ou de l'imperfection des objets extérieurs. « Voluptas et tædium ortum trahunt a « perceptione confusa perfectionis et imperfectionis. Oriun- « tur enim voluptas et tædium extemplo, dum perfectionem « aliquam, vel imperfectionem in re percepta intuemur « (*Psychol. emp.*, § 536). » Baumgarten, dans sa *Métaphysique* (§§ 482 et suiv.) reproduit la même définition. Elle est également adoptée par Mendelssohn (*Rhapsodie ou additions à la lettre sur les sentiments*).

A ce groupe de philosophes, nous devons rattacher un très-grand nombre de théoriciens de l'Art; ces derniers ne se sont, il est vrai, généralement occupés que des sentiments inspirés par la beauté ou le sublime; mais ils ont essayé d'expliquer ces sentiments par des jugements portés sur des

qualités et des perfections d'un objet; il est donc juste de les ranger parmi ceux qui rattachent le plaisir à un phénomène intellectuel et plus particulièrement à un phénomène de connaissance objective. La plupart de ces auteurs distinguent le beau de l'agréable, non-seulement comme une espèce doit être distinguée du genre, mais comme un principe doit l'être d'un autre principe essentiellement et complétement différent, et cela les conduit aux conséquences les plus fausses. Ils sont bien obligés cependant d'avouer que la beauté est une source de plaisir et ils font simplement dépendre ce plaisir de la reconnaissance que l'objet est conforme à tel type éternel, au bien, au vrai, à Dieu, à la morale, à la religion, etc. Ainsi, d'après Franz Baader, Shafterbury, Akenside, le sentiment que nous inspire le beau consiste dans le plaisir que nous éprouvons à découvrir la conformité de l'objet avec le bien. Pour M. Charles Lévêque, ce sentiment tient à ce que nous apercevons dans l'objet beau une manifestation complète de la force absolue. Il en est de même de ceux qui, avec Lamennais, Pictet, Courdaveau, au lieu de voir dans le beau quelque chose de purement relatif à nos associations d'idées le définissent d'une manière absolue « l'être dans toute la plénitude de sa nature, dans toute sa puissance, tandis que la laideur serait l'être arrêté dans son développement, détourné de sa manifestation normale et typique par des causes accidentelles. » Suivant Victor Cousin, le sentiment du beau est celui que nous éprouvons quand, à l'occasion d'un objet, nous nous élevons à la contemplation de cette idée éternelle qui nous est la mesure et la règle de tous nos jugements sur les beautés particulières. Les esthéticiens allemands du XIXe siècle, Schelling, Fichte, Hegel, Zeising, Vischer, Carrière, ne sortent point de cette théorie absolue, d'après laquelle le beau est la manifestation de l'infini, et le sentiment du beau, le sentiment inspiré par l'aperception de cette manifestation.

Prendre les faits de sensibilité pour des faits d'intelligence, rapporter exclusivement à des jugements le plaisir et la peine, ne voir par exemple dans la beauté qu'une idée ou dans le beau qu'un idéal a toujours été et devait être le

premier mouvement des philosophes. Les phénomènes de la pensée ayant été étudiés avant les autres, et nous pourrions ajouter ayant été jusqu'à présent à peu près seuls étudiés par les psychologues, ces derniers ont contracté, dans leurs analyses de ces phénomènes, des habitudes de raisonnement, de terminologie et d'exposition qu'ils devaient se trouver disposés à transporter à des phénomènes d'un tout autre ordre. Il faut un examen sérieux pour faire apercevoir que la science des émotions est une science complétement distincte, non-seulement par sa matière, mais par sa forme. Les philosophes allemands sont tombés et persistent dans la confusion plus encore que les autres, précisément parce qu'ils ont cultivé davantage les sciences de la pensée.

Il est certain cependant que la plupart des émotions de plaisir et de peine sont complétement indépendantes de tout jugement porté sur les perfections, les imperfections ou en général sur les qualités des objets extérieurs. Prenons les faits les plus simples : un mets nous fait plaisir, est-ce parce que nous nous représentons ses propriétés ou ses perfections ? Un fer rouge nous brûle, est-ce parce que la douleur provient des idées que nous pouvons avoir de ses qualités ? Il en est de même des faits les plus compliqués et en particulier du sentiment du beau. Autre chose est juger qu'une chose est belle, parfaite, conforme au bien ; autre chose est sentir sa beauté. Juger qu'une chose est belle, c'est affirmer qu'elle nous a causé le sentiment du beau ; le sentiment précède le jugement qui n'est que son énonciation, et par conséquent ne peut être expliqué par lui. C'est, au contraire, le jugement qui vient ici après le sentiment et suppose une réflexion. Sans doute, il y a des plaisirs et des peines qui accompagnent nos idées et nos jugements ; mais ce ne sont pas là tous les sentiments de plaisir et de peine, et la théorie qui les rapporte tous à l'intelligence est aussi étroite et exclusive que l'autre théorie qui les rattachait tous aux désirs ou à la volonté. Le sentiment inspiré par un objet est tellement indépendant des jugements portés sur lui que ce même objet peut, sans que notre connaissance en soit changée, sans que l'idée que nous en avons ait subi la

moindre modification, nous affecter agréablement ou désagréablement suivant les circonstances ; il nous plaisait d'abord, il nous fatigue ensuite. D'un autre côté, nous continuons à trouver agréables ou désagréables certains objets sur lesquels notre jugement a complétement changé. Nous arrivons à découvrir qu'une chose est vicieuse, contraire à nos intérêts, au bien général, et cependant nous ne pouvons nous empêcher de continuer à y trouver du plaisir.

Un des reproches les plus graves que nous ayons à adresser à cette théorie, c'est d'avoir complétement égaré les philosophes sur la nature et le but des beaux-arts. On a cru que ce but devait être de produire l'émotion esthétique par la présentation d'objets parfaits, de types absolus, en éveillant l'idée du vrai, du bien, du divin, de l'infini, de l'ordre éternel. On a attribué à l'artiste une sorte de sacerdoce ; on l'a chargé d'un enseignement moral ou métaphysique. On a abandonné les principes de critique relative qu'Aristote avait admirablement posés dans sa *Poétique*, et que le XVIIIe siècle avait remis en vigueur. On a poussé la confusion jusqu'à invoquer l'autorité de Platon et à lui attribuer cette doctrine que les beaux-arts nous élèvent à la contemplation des idées éternelles et en particulier de l'idée du bien ; la vérité est que Platon, tombant au contraire dans l'exagération opposée, n'a jamais vu dans les arts qu'une source de plaisirs fort peu élevés, presque contraires à la morale, et que le législateur doit soumettre aux restrictions les plus sévères. On oublie ce passage bien significatif du *Phèdre* où, classant les âmes humaines suivant leur valeur et leur degré de perfection, il ne fait venir celles de l'artiste et du poëte que dans la sixième catégorie, et fait passer avant elles celles du philosophe, du guerrier, de l'homme d'État, et même celles du médecin, de l'athlète, du devin et de l'initié ; il ne reste plus après elles que celles du simple artisan, du sophiste et du tyran. Il y a loin d'un pareil abaissement à cette mission presque divine que tant de critiques de notre époque et surtout les esthéticiens allemands voudraient attribuer à l'artiste.

Suivant Mendelssohn, l'art a pour but de plaire par la

présentation d'une perfection sensible (*Ueber die Haupgrundsœtze der schœnen Kuenste*). Les romantiques allemands Solger, Tieck, les deux Schlegel, Novalis et en général les disciples de Fichte ont dit la même chose en termes plus obscurs. Ils ont défini l'art la présentation d'une réalité conforme à l'idéalité ou à la perfection, de manière à détruire le dualisme du réel et de l'infini, du sensible et du divin, du moi et du non-moi. Hegel a dit que l'art était la révélation de la vérité sous des formes sensibles, et M. Cousin n'a fait que développer cette définition : « La beauté morale, dit-il, est le fond de toute vraie beauté ; mais ce fond est un peu couvert et voilé dans la nature ; c'est à l'art de le dégager et de lui donner des formes plus transparentes. La fin de l'art est donc l'expression de la beauté morale à l'aide de la beauté physique. » — « L'art, dit Jouffroy, est l'expression de l'invisible par les signes naturels qui le manifestent ». — « C'est, dit Zeising, la manifestation extérieure du divin. » — « Le but de l'art, dit à son tour M. Bénard dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, c'est de représenter, au moyen d'images sensibles créées par l'esprit de l'homme, les idées qui représentent l'essence des choses. C'est là son unique destination, son principe et sa fin. C'est de là qu'il tire à la fois son indépendance et sa dignité. »

La plupart des chefs-d'œuvre de l'art sont en contradiction avec cette théorie. Si on la prenait à la lettre, le rôle de l'art serait surtout de représenter ces prétendus types que les anciennes écoles de naturalistes appelaient les espèces. Les arts de dessin consisteraient principalement à tracer des figures d'anatomie et d'histoire naturelle. Rien de plus faux. La sculpture antique embellissait ses figures par des proportions et des détails anatomiques qui ne sont que des difformités réelles. Qu'a de commun avec la perfection morale ou même sensible la peinture vraiment *pittoresque* telle que l'ont si admirablement comprise les Flamands, les Hollandais et les Vénitiens ? Le peintre ne tire-t-il pas des objets les plus abjects et les plus laids les plus beaux effets de couleur et de lumière ? Au lieu de présenter l'ordre éternel des choses, n'exagère-t-il pas le désordre de la nature pour

y introduire de nouveaux éléments de variété dont le pittoresque a besoin? Un Rembrandt ne nous charme-t-il point par les effets de lumière les plus invraisemblables, et un Watteau par les scènes les plus insignifiantes? Même dans la réalité, un vieux chêne vermoulu, à moitié mort, nous plait souvent plus qu'un arbre dans toute sa vigueur et la plénitude de son développement.

Sous l'influence de leurs idées sur la mission toute mystique de l'artiste, les peintres allemands en sont venus à produire ces interminables suites de fresques où les conditions esthétiques proprement dites sont le plus souvent sacrifiées à celles d'une sorte de prédication métaphysique, morale ou religieuse. Comme ils n'ont pas d'autre but que de révéler le vrai et de faire concurrence au philosophe et au savant, ils négligent les charmes de la composition, de la couleur et du dessin, qui ne conservent guère le plus souvent, dans leurs œuvres, plus d'importance que ceux de la mélodie dans la musique de Richard Wagner.

En poésie, la fausseté de la théorie est peut-être plus évidente encore : ce sentiment de pitié qui est le principal ressort de l'intérêt dans le drame, la tragédie ou le roman, provient d'ordinaire de ce que nous y voyons la vertu et le malheur se réunir dans les mêmes héros, ce qui n'est pas précisément conforme à un ordre idéal et parfait. Écoutons un vrai connaisseur qui a écrit sur l'art un livre sans prétention, et qui n'en est pas moins un des plus profonds que l'on ait faits sur la matière : « N'auriez-vous pas vu mille fois, s'écrie Toppfer, l'angoisse, le crime, la mort, toutes ces choses qui, en dehors de l'art, sont ou laides, ou hideuses, ou effrayantes, devenir les merveilleux objets d'une frappante beauté?... Ah! puissance magique et souveraine! Ah! créatrice liberté du génie! Oui, j'ai vu le More impitoyable étouffer sous un matelas Desdémone que je savais innocente et pure; j'ai entendu, gémissant moi-même, le dernier gémissement de cette victime adorée, et, subjugué, ravi, tout autant que navré de douleur et ruisselant de larmes, je me suis écrié : Quoi de plus beau! » Et la Phèdre d'Euripide, et les Euménides et la Clytemnestre d'Eschyle, et

Iago, Richard III, le roi Lear, Narcisse, Agrippine, Néron !

En général, la préoccupation de représenter le bien, l'ordre, la perfection, ne porte point bonheur aux artistes et aux poëtes. Diderot, que la théorie combattue par nous devrait considérer comme le premier des auteurs dramatiques, s'attachait dans ses pièces à ne présenter que des événements où tout se passait, en dernière analyse, conformément à l'ordre moral et comme l'on devrait souhaiter que les choses se passassent en toutes circonstances : il a toujours pris soin de montrer, comme l'on dit, le vice puni et la vertu récompensée. Mais cela même nuit à l'intérêt de ses drames ; on sent que tout y est arbitrairement amené, agencé, combiné en vue d'une thèse à soutenir, d'une leçon à donner, d'un exemple à offrir ; et cet arbitraire empêche la leçon elle-même d'être sérieuse et valable. Il en est de même des romans. « Rien, dit Mme de Staël, ne nuit à la beauté d'une fiction comme une intention quelconque qui n'a pas cette beauté même pour objet. Sans doute il n'y a pas de fiction, il n'y a pas même d'événements réels dont on ne puisse tirer une pensée ; mais il faut que ce soit l'événement qui amène la réflexion, et non pas la réflexion qui fasse inventer l'événement : l'imagination dans les beaux-arts doit toujours agir la première. » Rien de plus vrai que ce jugement ; mais ne renferme-t-il pas en grande partie la condamnation de *Corinne* et de *Delphine ?*

III

THÉORIE CARTÉSIENNE

La théorie qui, tout en rapportant le plaisir et la peine aux facultés de connaissance, se place au point de vue subjectif et les fait dépendre de jugements que nous portons non plus sur les qualités d'objets extérieurs, mais sur nous-mêmes, peut être considérée comme la théorie cartésienne, bien qu'on puisse la trouver, avant Descartes, chez quelques

auteurs isolés. Un philosophe italien de la fin du XVIe siècle, Nicander Jossius, de Venafro, a publié sur le plaisir et la douleur un petit livre presque inconnu aujourd'hui, mais qui était véritablement remarquable pour l'époque où il fut écrit et eut alors plusieurs éditions. La première est de Rome, en 1580, et la seconde de Francfort, en 1608. L'ouvrage est intitulé *Tractatus novus, utilis et jucundus, de voluptate et dolore, de risu et fletu, somno et vigilia, deque fame et siti.* Le plaisir et la douleur suivent, selon lui, la connaissance, et ont d'autant plus d'intensité que la connaissance a elle-même plus de certitude ; aussi n'y a-t-il pas de plus grandes douleurs et de plus grands plaisirs que ceux du toucher, parce que le toucher est le plus sûr de tous les sens : *Dolor et voluptas sequuntur cognitionem, quapropter ut certior est cognitio, ita intensior fit dolor et voluptas : sed tactus est sensuum omnium certissimus : igitur consentaneum erat, ut dolor ejus atque voluptas præstaret cæteris.* Le plaisir suit la connaissance de ce qui nous arrive de bien et de convenable, c'est-à-dire de conforme à notre nature. Par exemple ce qui, après un écart quelconque, nous fait rentrer dans notre état naturel, est une cause de plaisir. *Voluptas est cognoscentis affectio, vel delectatio propter cognitionem boni et convenientis; dicitur autem in naturam proficiscens (llud nempe quod ab excessu aliquo ad naturalem statum perducit) aut omnino naturæ conveniens est et familiare, per seipsum delectat et voluptate afficit.* La douleur est le contraire. *Dolor autem cognitio tristis.* C'est la connaissance de toute lésion grave ou corruption du corps : *Id omne est causa adæquata dolorum, quod ipsi sensitivo corpori potest aliquam realem passionem afferre corruptivam vel saltem graviter lædentem.*

Il n'est pas étonnant que Descartes, qui ne voyait dans la conscience que des phénomènes de pensée, ait fait dépendre de l'intelligence les émotions de plaisir et de peine et que ses disciples les plus fidèles, les cartésiens purs, aient conservé après lui cette manière de voir qui est au fond la même que celle de N. Jossius. Descartes définit le plaisir par la

connaissance de nos perfections ou des biens qui appartiennent à l'âme; la douleur, au contraire, par la connaissance de nos imperfections. *Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicujus nostræ conscientia* [1]. « Tout notre contentement, dit-il, ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. Le contentement qu'a l'âme de pleurer en voyant représenter quelque action pitoyable et funeste sur un théâtre vient principalement de ce qu'il lui semble qu'elle fait une action vertueuse, ayant compassion des affligés [2]... La cause qui fait que pour l'ordinaire la joie suit du chatouillement, est que tout ce qu'on appelle chatouillement ou sentiment agréable consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs, qui serait capable de leur nuire, s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister ou que le corps ne fût pas bien disposé; ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de nature pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient, en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie. La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse est que le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant instituée par la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse, en ce qu'il n'a pu lui résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux qui lui sont toujours désagréables [3]. »

On voit que pour appliquer sa théorie aux cas particuliers Descartes est obligé de recourir à des subtilités. Nous devons noter cependant que dans son *Compendium Musicæ*, qu'il avait écrit tout jeune encore, il avait émis sur le plaisir des vues plus simples et qui se rapprochent beaucoup plus, selon nous, de la vérité; il y assignait pour cause au plaisir la conformité entre un objet et nos facultés : « Le plaisir des sens consiste dans une certaine proportion et correspon-

1. *Lettres à la princesse Elisabeth*, Ire partie, lettre 6.
2. *Lettres à la princesse Élisabeth.*
3. *Les passions de l'âme*, art. 91.

dance de l'objet avec les sens; d'où vient, par exemple, qu'une décharge de mousqueterie ou que le bruit du tonnerre serait un son peu propre pour la musique; d'autant plus qu'il blesserait l'oreille, de même que l'éclat brillant des rayons du soleil blesse les yeux de celui qui le regarde directement. Cet objet, pour plaire, doit être de telle façon qu'il ne paraisse pas confus au sens, qui ne doit pas travailler pour le connaître et le distinguer... Entre les objets de chaque sens, celui-là n'est pas le plus agréable à l'âme qui en est ou très-aisément ou très-difficilement aperçu; mais celui qui n'est pas tellement facile à connaître qu'il ne laisse quelque chose à souhaiter à la passion avec laquelle les sens ont accoutumé de se porter sur leurs objets, ni aussi tellement difficile qu'il fasse souffrir les sens en travaillant à le connaître. » Malheureusemeent Descartes abandonna dans la suite cette doctrine essentiellement relative qui lui parut sans doute trop difficile à concilier d'une part avec le principe que l'âme n'est que pensée pure, et d'autre part avec ses vues absolues en morale. Ses disciples suivirent d'ailleurs son exemple, et quand il leur est arrivé de ne pas complétement négliger l'étude des émotions, ils s'en sont tenus à la théorie qui fait dépendre les sentiments d'un jugement sur les perfections ou les imperfections de l'individu. Sylvain Régis, par exemple, dans son *Cours entier de philosophie selon les principes de M. Descartes*, dit que « la joie est une agréable émotion de l'âme causée, entretenue et fortifiée par un cours des esprits qui est institué de la nature pour *représenter* à l'âme que l'objet dont elle jouit et qui cause sa passion lui *appartient*, et que la tristesse est une émotion désagréable causée, entretenue et fortifiée par un cours des esprits, qui est institué de la nature pour *représenter* à l'âme que l'objet qui la cause est un mal qui lui *appartient* [1]. » En d'autres termes, le plaisir et la peine auraient pour condition la représentation ou idée d'un bien ou d'un mal appartenant à l'âme. Un cartésien suisse du XVIIIe siècle, Bertrand, a développé des vues semblables

1. *De la physique*, chap. IV.

dans un *Essai sur le plaisir* (Neuchâtel, 1777). On les retrouve également dans un petit opuscule du célèbre mathématicien allemand, Kæstner, qui, s'occupant entre autres études de questions morales et philosophiques, refusa jusqu'à la mort de lire les œuvres de Kant et préféra rester sous l'influence de Descartes. — (Voyez ses *Réflexions sur l'origine des plaisirs*, publiées à la suite de la traduction française de la *Nouvelle théorie des plaisirs*, de Sulzer, 1767). Un médecin français du commencement de notre siècle, Marc-Antoine Petit, composa un discours *sur la douleur* où il la présente comme un état de l'âme qui, *comparant sa position actuelle à son état passé, juge* que le corps éprouve, dans quelques-unes de ses parties sensibles ou dans son ensemble, des déchirements ou des altérations qui en dérangent l'harmonie.

Cette théorie n'est pas plus soutenable que les précédentes. Les jugements intellectuels que nous portons sur les troubles et les dérangements survenus en nous suivent la douleur bien plus souvent qu'ils ne la précèdent. Nous commençons par souffrir de la blessure, et c'est la souffrance qui nous avertit de son existence et attire notre attention sur elle. La plupart des plaisirs sont absolument indépendants de toute réflexion sur notre perfectionnement et ce qui peut y contribuer; ils sont même le plus souvent indépendants de toute réflexion, de quelque ordre qu'elle soit. Qu'y a-t-il de commun entre notre perfection et la jouissance que nous éprouvons à manger une pêche, à boire un verre de vieux vin, à respirer le parfum d'une rose, à écouter une symphonie de Mozart, ou à contempler une toile de Van Ostade? Si ces émotions se rapportent indirectement et sans que nous nous en doutions à notre perfectionnement, il est certain du moins que nous n'y songeons guère au moment de les ressentir. Il arrive aussi que le plaisir soit attaché à des actes plutôt contraires que conformes à notre développement moral. La vie de la plupart des gens s'écoule sans qu'ils s'inquiètent ni de la perfection ni de l'imperfection humaine, et ils n'en sont pas moins sensibles à la douleur et au plaisir. Quant à ceux qui réfléchissent et ne se contentent pas

de suivre, dans leur conduite, les impulsions mécaniques, leur idée de la perfection n'est jamais que relative et personnelle; elle reste vague et sans précision; on croit connaître la perfection et ce n'est qu'une opinion individuelle déterminée par des circonstances de milieu; on l'acquiert graduellement, et l'on a senti la douleur et le plaisir bien avant l'âge où l'on devient capable de pareilles idées. L'enfant sent le plaisir et la peine; est-ce qu'il a souci de la perfection ou de l'imperfection morales? Le plaisir et la douleur ne dépendent point de nos idées du bien et du mal; c'est au contraire notre sens moral qui se forme en grande partie d'après le souvenir des peines et des plaisirs que nous avons personnellement éprouvés ou observés chez les autres.

Il est vrai que ces objections pourront paraître peu convaincantes à ceux qui se fondent sur ce qu'on est convenu aujourd'hui d'appeler le principe de l'inconscience. Certains animistes nous répondraient peut-être que beaucoup de faits intellectuels s'accomplissent en nous sans que le moi en ait conscience; les idées de perfection ou d'imperfection qui sont les conditions, suivant Descartes, du plaisir et de la peine, pourraient être pensées en dehors du moi, qui ressentirait seulement les émotions correspondantes. Nous aussi, nous croyons qu'il se passe, en dehors de notre conscience personnelle, une multitude de faits de pensée ou tout au moins de sensation; mais il ne faudrait pas abuser de cette vérité et y chercher un moyen commode d'expliquer tout ce dont on ne trouve pas l'explication dans les phénomènes du moi conscient. Les faits intellectuels qui ont lieu hors du moi sont, selon nous, soumis aux mêmes conditions que ceux dont le moi est l'ensemble; il en résulte que les faits dont nous avons observé la production sous l'influence des idées de bien et de mal dans la conscience, sont les seuls dont nous ayons le droit d'affirmer la production possible sous l'influence de ces mêmes idées hors de la conscience. On ne ferait par conséquent, en ne se servant du principe de l'inconscience que dans une mesure légitime, disparaître aucune des difficultés que nous signalions tout à l'heure.

IV

THÉORIE PLATONICIENNE

Nous arrivons aux théories qui nous paraissent avoir donné du plaisir et de la douleur des explications moins superficielles et plus complètes. Ce sont toutes celles qui, au lieu de les rapporter d'une manière exclusive, soit à la volonté, soit à l'intelligence, les attachent indifféremment à l'exercice de toutes nos facultés, et au lieu de les expliquer, comme la théorie cartésienne, par un jugement sur l'état de ces facultés, les font dépendre directement de la conscience même des actes et des mouvements dont notre organisme intellectuel ou vital est le théâtre, en dehors de toute réflexion sur ces actes et ces mouvements, et par conséquent en dehors de tout jugement sur le rapport de ces faits avec un idéal quelconque. D'après ces systèmes, ce qui dans la volonté est une cause de plaisir, ce n'est pas la satisfaction de cette volonté, mais l'exercice de facultés, la dépense de forces dont cette satisfaction est l'occasion; tandis que la satisfaction est un fait instantané, précis, absolu, le plaisir qui en découle peut se prolonger indéfiniment, si elle est le point de départ de toute une suite de phénomènes. De même ce qui est pénible, ce n'est pas le fait que la volonté n'est pas satisfaite, mais un certain état de notre activité résultant de cette absence de satisfaction. Aussi peut-il arriver que certaines satisfactions de nos désirs soient plutôt pénibles qu'agréables, tandis que certains désirs s'accompagnent plutôt de plaisir que de peine. C'est ainsi que l'on trouve souvent plus de charme dans la poursuite d'un objet aimé que dans sa possession; la recherche de la vérité procure plus de jouissances que son acquisition; la chasse a pour le chasseur mille fois plus de prix que le gibier. Ce sont là des faits qui étaient inexplicables avec la théorie épicurienne, et dont les théories que nous allons examiner rendent facilement raison. Quant à l'idée de la conformité d'un objet extérieur

ou d'un état de nous-mêmes avec la perfection, cette idée est un phénomène intellectuel qui, à son tour, peut être accompagné de plaisir, mais ni plus ni moins que tout autre phénomène intellectuel et seulement dans les mêmes conditions.

La difficulté consiste à déterminer dans quels cas l'exercice des facultés s'accompagne de plaisir, dans quels cas il est accompagné de peine. Nous pouvons à cet égard diviser les philosophes en deux groupes suivant qu'ils rapportent les différences du plaisir et de la douleur à des différences de qualité ou à des différences de quantité dans l'exercice des facultés

Les premiers sont généralement absolutistes, c'est-à-dire qu'ils posent en principe un type parfait, normal, absolu pour l'accomplissement de toutes les fonctions de l'organisme et de l'intelligence; ils croient que tout acte, toute dépense de force conformes à ce type de perfection sont agréables; que ceux au contraire qui lui sont contraires sont désagréables. Ils n'exigent pas toutefois, comme les cartésiens, que nous nous représentions cette conformité à la perfection et que nous en ayons l'idée; ils admettent que le plaisir est attaché immédiatement et par lui-même à toute forme régulière d'activité.

Les seconds sont au contraire généralement relativistes et se placent uniquement au point de vue de l'individu; ils rapportent le plaisir à tout accroissement de force, la peine à toute diminution; peu leur importe que dans cet accroissement ou cette diminution l'individu s'éloigne ou se rapproche d'un type de perfection pour l'espèce.

Nous nous occuperons d'abord des partisans de la théorie absolue.

Le premier en date est Platon, qui définissait la peine une dissolution de l'harmonie et de la nature, une corruption de l'animal. Le plaisir est au contraire, selon lui, l'établissement de cette harmonie et de l'état naturel, la réalisation de l'organisation normale. Ainsi, dans la soif, la qualité de l'humide qui remplit ce qui est desséché est un plaisir. De même, le sentiment d'une chaleur excessive et contre nature cause une séparation, une dissolution, une douleur, au lieu que le rafraîchissement, c'est-à-dire le rétablissement

dans l'état naturel, est un plaisir. Ainsi encore le froid qui congèle contre nature l'humide de l'animal est une douleur; et le retour des humeurs à leur cours ordinaire, leur liquéfaction conforme à la nature est un plaisir (*Philèbe*, 17). Dans la *République* (liv. IX), Platon dit que le plaisir consiste à se remplir de ce qui convient à notre nature, même sans qu'aucun besoin ait précédé. Platon admet un troisième état intermédiaire entre le plaisir et la peine : celui où l'animal n'éprouve ni corruption ni restauration et où il ne ressent par conséquent ni aucun plaisir grand ou petit, ni aucune douleur. Ainsi être exempt de douleur n'est pas la même chose qu'éprouver du plaisir (*Philèbe*, 18, 25, 31, 32). On voit qu'on a eu tort d'attribuer à Platon la théorie que la douleur n'est qu'un besoin et le plaisir, sa satisfaction. On a mal interprété un passage du *Phédon*, où Platon soutient simplement que le plaisir et la peine sont deux contraires et ne peuvent coexister ensemble : ce qui n'implique aucune vue sur l'essence même de l'un ou de l'autre. Il ajoute, il est vrai, que tous deux sont, pour ainsi dire, attachés à leurs extrémités, de telle sorte que l'un doive succéder nécessairement à l'autre, et cette pensée paraît en contradiction avec la théorie du *Philèbe* rapportée plus haut, d'après laquelle il existerait entre le plaisir et la douleur un état intermédiaire.

La théorie d'Aristote est semblable à celle de Platon, avec cette différence que le philosophe péripatéticien appelle perfection ce que Platon désignait sous le nom de conformité à la nature : « La sensation la plus agréable est la plus parfaite, et la plus parfaite est celle de l'être qui est bien disposé par rapport à la meilleure des choses qui sont accessibles à cette sensation... Chacun de nos sens n'est en acte que par rapport à l'objet qu'il peut sentir, et le sens doit être en bon état, relativement au plus excellent de tous les objets qui peuvent tomber sous ce sens particulier. C'est en cela que paraît surtout consister l'énergie parfaite, et cette énergie n'est pas seulement la plus parfaite, elle est aussi la plus agréable... Il est évident que là où le plaisir est le plus grand, c'est où la sensation est la plus vive et où elle s'exerce rela-

tivement au plus parfait de ses objets [1]. » C'est dans cette théorie du plaisir qu'il faut chercher la véritable interprétation de cette fameuse κάθαρσις, de cette purgation de la terreur et de la pitié qu'Aristote, dans sa *Poétique*, présente comme le but de la tragédie et qui a soulevé tant de controverses. D'après le système du philosophe péripatéticien, chaque faculté, chaque passion existe en nous à l'état de puissance, et nous éprouvons du plaisir quand nous rencontrons un objet sur lequel pouvant s'exercer d'une manière parfaite, cette faculté ou cette passion passe de l'état de puissance à l'état d'acte complet. L'objet agréable nous permet de dépenser une certaine quantité d'énergie emmagasinée, et c'est ce passage de la puissance à l'acte, cette sorte de soulagement qu'Aristote désigne par les expressions de κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς, d'ἀφαίρεσις τῶν παθημάτων et enfin de κάθαρσις. Pour comprendre cette dernière métaphore, il faut se rappeler comment les anciens s'expliquaient l'action physiologique des purgatifs. Quoi qu'il en soit, Aristote a simplement voulu dire, dans la *Poétique*, que nous avions en nous à l'état latent une disposition à la terreur et à la pitié, et que la tragédie nous procurait du plaisir en fournissant à ces passions une occasion de s'exercer de la manière la plus parfaite. De même la comédie nous est agréable en faisant passer de la puissance à l'acte la faculté du rire. Nous lisons, du moins, dans plusieurs fragments de grammairiens qui paraissent reproduire des idées contenues dans les parties aujourd'hui perdues de la *Poétique*, que la purgation du rire est le but de la comédie [2].

La définition platonicienne est reproduite par Charron, qui se sépare sur ce point de son maître, Montaigne, resté fidèle à la théorie d'Épicure : « Volupté est une perception et sentiment de ce qui est convenable à nature, c'est un mouve-

1. *Éthique à Nicomaque*, liv. X, ch. IV.

2. Voyez *Scholia Græca in Aristophanem*, éd. Didot, p. XIX, 60, et p. XXVII. Ἔστι δὲ καὶ ἡ κωμῳδία μίμησις πράξεως καθαρωτέρας παθημάτων... (Καθαρωτέρας ne donne aucun sens; il faut évidemment lire καθαρτήριος) δι' ἡδονῆς καὶ γέλωτος περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

ment et chatouillement plaisant ; comme à l'opposite la douleur est un sentiment triste et déplaisant. Toutefois ceux qui la mettent au plus haut et en font le souverain bien, comme les épicuriens, ne la prennent pas ainsi, mais pour une privation du mal et déplaisir, en un mot indolence. Selon eux, le n'avoir point de mal est le plus heureux bien-être que l'homme puisse espérer ici [1]. » Bossuet, à son tour, s'écarte de la théorie cartésienne pour adopter les vues de Platon sur le plaisir et la peine : « Le plaisir est, dit-il, un sentiment agréable qui convient à notre nature, la douleur un sentiment désagréable contraire à notre nature. » — « Nous éprouvons en naissant, dit Vauvenargues, ces deux états : le plaisir, parce qu'il est naturellement attaché à être; la douleur, parce qu'elle tient à être imparfaitement. Si notre existence était parfaite, nous ne connaîtrions que le plaisir. Étant imparfaite, nous devons connaître le plaisir et la douleur. » La théorie de Platon et d'Aristote est également adoptée par le père André, dans son *Essai sur le beau*, et par Batteux, dans son *Traité des beaux-arts réduits à un même principe*. M. Paffe qui, dans ses *Considérations sur la sensibilité*, s'est principalement attaché à montrer que les sentiments de plaisir et de peine ne devaient être confondus ni avec les opérations intellectuelles d'une part, ni avec les phénomènes de désir ou de volonté, croit que « le bien-être et le malaise, le plaisir et la douleur, sont le résultat inévitable du développement facile ou pénible de notre nature : car le développement heureux de cette nature, c'est son bien; son développement contraint et gêné, c'est son mal. Or, le bien et le mal ont pour retentissement dans le *moi* le plaisir et la souffrance. Ces phénomènes sont pour nous les indices de notre bien et de notre mal. » Ainsi, d'après M. Paffe, le plaisir est inséparable du bien, et la peine du mal. Par le bien, il entend le développement normal ; par le mal, le développement irrégulier de notre nature.

Cette théorie du plaisir et de la peine est une de celles qui s'adaptent le plus facilement aux principes de la philosophie

1. *De la sagesse*, l. III, ch. XXXVIII.

spiritualiste. Aussi ne s'étonnera-t-on point de la retrouver chez quelques-uns des chefs les plus distingués de cette école. Ainsi Jouffroy considère le plaisir comme le contre-coup sensible ou le sentiment du bien, la douleur comme le sentiment du mal. « Le bonheur est, selon lui, l'état sensible naturel et selon l'ordre; le malheur est l'accident sensible (*Mélanges philosophiques, du bien et du mal*). — Quand nos facultés entrant en exercice parviennent à donner satisfaction à nos tendances, à conquérir pour notre nature une partie du bien auquel elle aspire, il se produit en nous un phénomène qu'on appelle le plaisir. La privation du bien, ou l'échec qu'éprouvent nos facultés quand elles le poursuivent et ne peuvent l'atteindre, produit en nous un autre phènomène qu'on appelle la douleur (*Cours de droit naturel*). » M. Bouillier, qui a publié plus récemment sur *le plaisir et la douleur* un petit livre rempli d'observations fort intéressantes, fait dépendre les émotions de cette tendance fondamentale à persévérer dans l'être, qui est selon lui l'essence même de chaque chose. « Il y a plaisir, dit-il, toutes les fois que l'activité de l'âme s'exerce librement, dans le sens des voies de notre nature, ou bien lorsqu'elle triomphe des obstacles qui lui étaient opposés. Il y a douleur, au contraire, toutes les fois que ce même effort est empêché, comprimé, arrêté par quelque obstacle du dedans ou du dehors. Tous les modes de notre activité, sans exception, soit ceux de l'activité motrice et vitale, soit ceux de l'activité intellectuelle et volontaire, sont nécessairement accompagnés de plaisir ou de douleur, selon qu'ils s'exercent conformément à ce grand but de la conservation et du développement de notre être, ou selon qu'ils échouent vaincus et impuissants [1]. »

Nous reconnaissons volontiers que cette théorie se rapproche beaucoup de la vérité; nous n'avons à lui adresser qu'une seule objection qui sera uniquement dirigée contre son caractère absolu. Nous sommes, pour des raisons de philosophie générale, obligé de rejeter la théorie des espèces

1. *Du plaisir et de la douleur* (1865), ch. III.

et ne pouvons, par conséquent, voir dans la nature humaine quelque chose d'essentiel qui puisse être posé comme type. Tout être vivant est le résultat d'une évolution purement relative. On ne peut prendre pour principe de son développement normal que sa conformité au progrès de la civilisation, qui est elle-même un phénomène purement temporaire, relatif et accidentel. Or, on ne peut même soutenir qu'il n'y ait pas de plaisir en dehors de ce développement relatif qu'on appelle ordinairement la moralité; on peut soutenir encore moins que le degré de plaisir dépende du degré de conformité au progrès de la civilisation. Les hommes dont les habitudes sont vicieuses trouvent au contraire du plaisir dans des actes évidemment contraires à la conservation et au progrès de l'espèce, et même à leur conservation individuelle. Ils éprouvent de la peine à accomplir des actes qui aboutiraient à leur perfectionnement moral. Certains actes destructifs de leur intelligence et même de leur vie peuvent leur paraître immédiatement agréables; certains remèdes nécessaires au rétablissement de la santé et à la conservation de l'organisme sont positivement désagréables en eux-mêmes. Comment s'expliqueraient les excès, si le nuisible ne devenait, en certaines circonstances, une source de plaisirs? Toutes les observations faites sur la sensibilité tendent à faire admettre que le degré du plaisir et de la peine varient non suivant le plus ou moins de conformité avec un prétendu type de la nature humaine ou avec la fin idéale de notre espèce, mais relativement à la disposition particulière de chaque individu et surtout à des circonstances de moment. Au point de vue vulgaire, le perfectionnement moral est la conformité à l'opinion; à un point de vue plus élevé, c'est la conformité à la conservation et à la prépondérance de la société, de la race ou de l'espèce; à aucun point de vue, ce perfectionnement ne se confond nécessairement avec l'agréable, et l'on a tous les jours l'occasion d'observer que les hommes de plaisir ne sont pas les mêmes que les hommes de bien, dans quelque sens que l'on prenne cette dernière expression. Il nous reste par conséquent à examiner les théories qui, tout en rapportant le plaisir à l'activité

en général, ont tenu plus particulièrement compte de la relativité de tous les phénomènes de sentiment.

V

THÉORIES RELATIVISTES

Nous ne connaissons que très-incomplétement la doctrine des philosophes cyrénaïques. Nous savons qu'ils combattaient la théorie épicurienne que la privation de la douleur est un bien; ils admettaient un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur. D'après Diogène Laërce, Aristippe définissait le plaisir un mouvement doux qui se communique à la sensibilité (λεῖαν κίνησιν); la douleur, au contraire, un mouvement rude (τραχεῖαν). Cela ne jette pas une bien vive lumière sur la question. Ils paraissent cependant avoir compris les premiers la nature relative du plaisir et de la peine, ou du moins leur indépendance à l'égard de la perfection morale. Ils soutenaient, comme le rapportait Hippobatas, dans son livre des *Sectes*, que « le plaisir est un bien, lors même qu'il naît d'une chose déshonnête, et que le caractère honteux de la cause qui le produit n'empêche pas qu'on ne le doive regarder comme un bien. » Faisons aussi remarquer que, d'après eux, la sensibilité est attachée au simple mouvement.

Le philosophe le plus distingué que l'Espagne ait produit, Vivès, qui eut sur plus d'un point, en philosophie, des idées fortement en avance sur celles de ses contemporains, faisait consister le plaisir dans un rapport de convenance, une suite de proportion entre les facultés et leurs objets; un objet agréable est celui qui est contenu dans de justes limites relativement à la sensibilité, qui n'est ni trop grand ni trop petit. Ainsi une lumière modérée est plus agréable aux yeux qu'une grande lumière; une demi-obscurité est ce qui convient le mieux à une vue affaiblie : « Delectatio sita est in congruentia, quam invenire non est sine proportionis ra-

tione aliqua inter facultatem et objectum, ut quædam sit quasi similitudo inter illa; tum ne notabiliter sit majus, quod affert delectationem; nec notabiliter minus quam ea vis quæ recipit voluptatem, ea utique parte qua recipitur. Ideo mediocris lux gratior est oculis quam ingens; et subobscura gratiora sunt hebeti visui; eumdem in modum de sonis [1]. » Montesquieu, dans son *Essai sur le goût*, a développé la même pensée : « Si notre vue avait été plus faible et plus confuse, il aurait fallu moins de moulures et plus d'uniformité dans les membres de l'architecture; si notre vue avait été plus distincte et notre âme capable d'embrasser plus de choses à la fois, il aurait fallu dans l'architecture plus d'ornements; si nos oreilles avaient été faites comme celles de certains animaux, il aurait fallu réformer bien de nos instruments de musique. Je sais bien que les rapports que les choses ont entre elles auraient subsisté; mais le rapport qu'elles ont avec nous ayant changé, les choses qui, dans l'état présent, font un certain effet sur nous ne le feraient plus; et comme la perfection des arts est de nous présenter les choses telles qu'elles nous fassent le plus de plaisir qu'il est possible, il faudrait qu'il y eût du changement dans les arts, puisqu'il y en aurait dans la manière la plus propre à nous donner du plaisir. » Cette théorie revient, en dernière analyse, à placer le plaisir dans l exercice complet d'une faculté, mais relativement au degré de développement quelconque où elle se trouve.

Cette théorie a été d'ailleurs, avec des modifications diverses, celle de la plupart des philosophes français du XVIIIe siècle. Lévesque de Pouilly l'a exposée d'une manière très-remarquable dans son excellent livre sur les *Sentiments agréables* : « Tout ce qui exerce les organes sans les affaiblir est, dit-il, accompagné d'un sentiment agréable. L'aversion des enfants pour le repos marque assez combien le mouvement a des charmes pour eux. Dans la jeunesse, la danse et la chasse l'emportent sur tout autre amusement, et elles sont d'autant plus agréables qu'elles sont plus vives.

1. *De anima*, livre III.

Les vieillards eux-mêmes, en qui l'âge a émoussé tout autre sentiment, se plaisent encore à un exercice modéré. M. Pascal a cru que c'était du désir d'éviter la vue de soi-même que naissait le goût des hommes pour toutes sortes de divertissements et d'occupations vives; mais il me semble que la source en est dans le plaisir attaché à l'exercice de nos différentes facultés. Quelque peu sensible que soit l'impression de ce plaisir, elle n'en est pas moins réelle. Ne voit-on pas tous les jours des femmes se garantir de l'ennui par un léger travail, dont elles ne se proposent d'autre fruit qu'un simple amusement. » Diderot a reproduit cette définition dans l'*Encyclopédie* (article *Plaisir*) : « Nous devons à la théorie de la musique cette observation importante, que les consonnances sont plus ou moins agréables, suivant qu'elles sont de nature à exercer plus ou moins les fibres de l'ouïe sans les fatiguer. L'analogie qui règne dans toute la nature nous autorise à conjecturer que cette loi influe sur toutes les sensations. » Personne n'a exprimé cette idée avec plus de netteté et de précision que Condillac; toutefois il ne fait consister la douleur que dans un degré excessif de mouvement : « Le plaisir peut diminuer ou augmenter par degrés; en diminuant il tend à s'éteindre, et il s'évanouit avec la sensation; en augmentant au contraire, il peut conduire jusqu'à la douleur, parce que l'impression devient trop forte pour l'organe. Ainsi il y a deux termes dans le plaisir : le plus faible est où la sensation commence avec le moins de force; c'est le premier pas du néant au sentiment. Le plus fort est où la sensation ne peut augmenter sans cesser d'être agréable; c'est l'état le plus voisin de la douleur. L'impression d'un plaisir faible paraît se concentrer dans l'organe qui le transmet à l'âme. Mais s'il est à un certain degré de vivacité, il est accompagné d'une émotion qui se répand dans tout le corps. Cette émotion est un fait que notre expérience ne permet pas de révoquer en doute. La douleur peut également augmenter ou diminuer : en augmentant, elle tend à la destruction totale de l'animal; mais en diminuant, elle ne tend pas comme le plaisir à la privation de tout sentiment; le moment qui la termine est au contraire toujours

agréable[1]. » Bonnet se montre sur ce point le disciple fidèle de Condillac : « Toute sensation, dit-il, tient à un mouvement, et un mouvement plus ou moins fort, plus ou moins accéléré, fait naître la douleur ou le plaisir. La plus légère sensation ne diffère du chatouillement le plus vif, et celui-ci, de la douleur, que par le degré; et c'est au *degré* du mouvement que répond dans l'âme ce sentiment que nous exprimons par les termes de plaisir ou de douleur; comme c'est à l'*espèce* du mouvement ou de la fibre que répond la sensation que nous exprimons par les termes d'*odeur de rose* ou d'*odeur d'œillet*. Ainsi la même fibre qui produit le plaisir lorsque ses vibrations sont accélérées dans un certain degré, fait naître la douleur lorsque ces vibrations sont accélérées au point de séparer trop les unes des autres les molécules de la fibre. La douleur sera à son dernier terme, si cette séparation va jusqu'à la solution de continuité[2]. »

Nous devons encore ranger dans ce groupe de théories celles des psychologues anglais et écossais qui ont essayé, depuis le livre d'Alison sur le goût (*Essays on the nature and principle of taste*, 1790), d'expliquer les émotions du beau et du sublime par la conformité des objets avec nos associations d'idées. Raphaël Mengs s'est fondé sur le même principe pour faire ressortir la relativité de la beauté : « Le sentiment de la beauté d'une chose naît de son analogie avec notre entendement; c'est ce qui paraît prouvé par les choses qui sont diamétralement opposées, et qu'on regarde néanmoins comme également belles. Nous appelons, par exemple, une pierre belle parce qu'elle est de couleur pure, et nous donnons de même le nom de belle à une autre pierre marquée de différentes taches ou veines. S'il n'y avait qu'une seule espèce de perfection, cause de la beauté, nous devrions regarder l'une de ces pierres comme belle, et l'autre comme laide; mais nous estimons que chacune d'elles est belle dans son genre, à cause de l'idée que nous y attachons. Voilà pourquoi nous donnons le nom de laide à la pierre que nous croyons devoir être d'une seule couleur, lorsque

1. *Traité des sensations.*
2. *Essai analytique sur l'âme*, livre X.

cette pierre se trouve avoir la moindre tache; de même nous n'estimons pas l'autre lorsqu'elle n'est que d'une seule couleur. Il en est de même de toutes les choses créées : un enfant serait laid s'il avait les traits d'un homme formé; à son tour l'homme est pour nous un objet désagréable lorsqu'il a les formes de la femme, de même que la conformation de l'homme nous révolterait dans celle-ci [1]. » Un philosophe allemand de la première moitié de notre siècle, Beneke, combinant la définition de Condillac avec la théorie épicurienne, considère le plaisir comme une excitation modérée tenant le milieu entre le besoin qui est pénible et l'excitation trop forte qui devient douloureuse.

Il est facile de constater dans ces dernières théories une tendance à se rapprocher des principes de la physiologie. L'idée que la douleur provient d'un mouvement excessif qui aboutit à la désorganisation, devait être accueillie favorablement par la plupart des médecins qui se sont occupés de la douleur. Ainsi Pressavin, dans son traité du *Mal de nerfs*, définit la douleur comme Condillac, « un sentiment poussé jusqu'à son dernier période, » et Boerhaave la présentait comme une « distension des fibres nerveuses qui tirent leur origine du cerveau [2]. » Malheureusement les physiologistes en général n'ont guère envisagé le plaisir et la douleur que comme symptômes et dans leurs relations extérieures, ils ne les ont point étudiés en eux-mêmes. Ils ont constaté ce qui était douloureux; ils se sont rarement demandé ce qu'était la douleur.

Une théorie très-ingénieuse et voisine de celles qui voient dans la douleur un mouvement poussé jusqu'à la désorganisation, est celle du poëte Hesnault, l'élève de Gassendi, qui n'est plus connu aujourd'hui que pour avoir été l'ami de Molière, et avait fait le voyage de Hollande exprès pour visiter Spinoza. Il faisait consister le plaisir dans la réunion et la composition, la douleur au contraire dans la séparation et la dissolution. « Toute douleur, disait-il, naît immédiatement d'une séparation, et il est deux sortes de séparation :

1. *Pensées sur la beauté et le goût dans la peinture.*
2. *Aphor.* de cognoscendis et curandis morbis.

car on sépare les choses continues et l'on sépare les choses unies. La séparation des choses continues fait la douleur du corps et la séparation des choses unies fait la douleur de l'âme. La cause éloignée de la douleur de l'âme est l'opinion. Les êtres de la nature qu'on appelle indifférents ne sont des biens ou des maux que quand l'opinion leur attache l'idée de bien ou de mal ; et alors ils deviennent des biens ou des maux de l'opinion. Mais l'idée du bien ou du mal n'est pas plutôt attachée à un objet que l'âme s'unit avec lui ou s'en sépare. Cette union se fait par une sorte d'attouchement qui donne du plaisir à l'âme ; et cette séparation se fait par un mouvement qui lui donne de la douleur, et qui ne peut être mieux exprimé que par le mot de divulsion que la médecine a rendu de son usage [1]. » Un autre disciple de Gassendi, Sorbière, exprime à peu près la même idée sous une forme différente : il ramène le plaisir à l'enchaînement de certains mouvements qui sont, lorsqu'ils marchent tous ensemble d'un certain sens, un concert de toute la machine. Comme d'autre part, lorsque ces mouvements ne sont pas de bon accord, et que les parties qui le doivent composer ne vont pas du biais qu'il faut, cela seul constitue la douleur. Si l'animal était un moulin, l'arrêt de la machine ou son débris ou son mouvement à vide ferait toute sa douleur, sans que la douleur fût rien au delà de ce que je viens de dire [2]. »

Toutes les théories qui précèdent ont cela de commun qu'elles placent la limite du plaisir et de la douleur à ce point où le mouvement commence à être assez fort pour détruire le concert de l'organisation. Spinoza a soutenu une doctrine qui semble au premier abord être tout opposée, mais qui, en dernière analyse, se rapproche beaucoup de celles que nous venons d'examiner. Il semble affirmer que le plaisir consiste dans toute augmentation du mouvement, sans assigner aucune limite à cet accroissement ; tandis que la douleur résulterait, au contraire, de toute diminution de

1. *Consolation à Olympe.*
2. *Relations, lettres et discours sur diverses matières curieuses*, lettre V.

force. « J'entends par joie, dit-il, une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande; par tristesse, une passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection [1]. » Il ne faut pas perdre de vue que Spinoza n'attache à ce mot de *perfection* qu'un sens purement relatif : « Réalité ou perfection, dit-il, c'est pour moi la même chose [2]. » Avoir plus ou moins de réalité, signifie en dernière analyse, avoir plus ou moins de phénoménalité, de force, de mouvement. Or, il est évident que lorsque le mouvement devient assez considérable pour rompre la cohésion de ses éléments et les désagréger, l'individu finit par perdre une certaine somme de mouvement qui se répand au dehors. Au point de vue de l'individu, un mouvement excessif équivaut donc à une diminution du mouvement, et l'on voit l'identité de la théorie de Spinoza avec celles de Sorbière, de Hesnault, de Lévesque de Pouilly et de Condillac.

La théorie de Hobbes est encore du même genre, mais elle a le défaut d'être trop exclusive et de ne rapporter les sentiments qu'aux mouvements du cœur. Il considérait le principe affectif comme une espèce de sensations qui, à la différence de la sensation purement perceptive, ne va pas par réaction du dedans au dehors, du cerveau aux divers sens, mais, par une action continue, va du cerveau au cœur, siége du mouvement vital, et là, modifiant ce mouvement, le favorisant ou le contrariant, produit, en conséquence, deux mouvements opposés : le plaisir et la peine. Favorable à la vie, il détermine le plaisir ; contraire à la vie, il détermine la peine. *Jucundum a juvando* [3]. La physiologie moderne n'admet plus que le cœur soit le seul principe du mouvement vital. Le cœur, par suite de ses relations intimes avec le cerveau, est avec lui dans des rapports incessants d'action et de réaction ; il est impressionné par les émotions de plaisir et de peine et réagit sur elles en envoyant plus ou moins de sang au cerveau par les artères vertébrales et carotides ; mais ce ne sont là que des conséquences des

1. *Éthique*, 3e part., prop. II.
2. *Éthique*, 2e part., définitions.
3. *De natura humana*, page 219.

émotions ; il n'est pas exact de dire que ce soit au contraire le cœur qui leur a donné naissance.

Herbart et son école croient que les phénomènes de sensibilité (Gefühl), consistent dans l'action réciproque (Wechselwirkung) des représentations (Vorstellungen) ; il y a plaisir, suivant cette théorie, quand les représentations se favorisent et s'aident réciproquement ; peine, au contraire, quand elles se gênent et se font obstacle les unes aux autres. Parmi les différentes expositions de cette doctrine plus ou moins modifiée, nous recommanderons surtout celle du philosophe autrichien, Nahlowsky. Elle a l'inconvénient de ne s'appliquer qu'aux plaisirs et aux peines de l'imagination et de séparer complétement l'étude de ces sentiments de celle des modifications de la sensibilité qui accompagnent d'autres fonctions. Il y a même certains plaisirs et certaines peines de l'imagination auxquelles une telle explication ne peut suffire ; tels sont, par exemple, ceux qui résultent, non d'une action réciproque des représentations, mais d'une action du monde extérieur ou des perceptions sur les représentations, d'une action des fonctions inconscientes sur l'imagination, et d'une action de l'imagination sur les fonctions inconscientes ou sur le monde extérieur par le moyen de la volonté. Nahlowsky lui-même est obligé d'expliquer les plaisirs de l'amusement et de la distraction (Unterhaltung), par une excitation venant du dehors, et un grand nombre d'autres plaisirs par les associations d'idées attachées aux impressions des sens. Nous ferons enfin une objection plus grave encore à la théorie de Herbart, c'est qu'elle explique moins le plaisir ou la peine causés par les représentations que le degré de certitude qui les accompagne, c'est-à-dire le degré de force avec lequel elles s'imposent à la conscience ; l'action réciproque des représentations par lesquelles elles se soutiennent et se confirment les unes les autres, produit, à un certain degré, la croyance, à un degré plus élevé la certitude ou la vérité ; car la vérité n'est que la force irrésistible avec laquelle un ensemble de représentations s'impose à la conscience. La gêne réciproque des représentations ne produit que l'embarras, le doute, l'irrésolution. Ce

sont là des états de la conscience qui s'accompagnent de plaisir et de peine ; mais ce plaisir et cette peine restent à expliquer ; selon nous, l'action réciproque ne produit de plaisir que lorsqu'elle se résume en une augmentation de force pour la conscience, et dans un grand nombre de cas une augmentation de ce genre résulte d'autres causes que de l'excitation réciproque des représentations.

Dans l'exposé qui précède, nous avons à dessein confondu les théories qui rapportent les émotions à la quantité du mouvement avec celles qui les font dépendre d'une augmentation ou d'une diminution d'intensité dans les sensations ou l'activité de l'individu. La physiologie et la métaphysique contemporaines sont, en effet, arrivées à démontrer l'identité ou tout au moins la corrélation de la sensation et de tous les faits intellectuels avec les mouvements de la substance nerveuse. Le même phénomène se présente, au point de vue objectif, comme un mouvement; au point de vue subjectif, comme un fait de conscience. Le physiologiste, en général, ne voit que le mouvement, et le métaphysicien ne voit que la sensation. Au fond, leurs explications du plaisir et de la peine, du moment où elles ne s'attachent qu'à la quantité ou à l'intensité des phénomènes individuels, ne forment qu'une seule et même manière de voir.

CHAPITRE III

CARACTÈRE ESSENTIEL DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR

Dans une étude sur les *Causes du rire*, publiée en 1862, nous avons exposé cette doctrine que le plaisir résulte d'une augmentation, et la peine d'une diminution d'énergie. Mais nous ne faisions alors que résumer les idées de sir William Hamilton, le célèbre philosophe écossais, telles qu'il les a présentées dans ses *Leçons de métaphysique* (1869, ch. XLI à XLVI). La sensibilité, disions-nous, est la capacité d'éprouver du plaisir ou de la peine : une modification de plaisir accompagne tout exercice spontané et libre de nos pouvoirs; nous éprouvons, au contraire, de la peine toutes les fois que l'énergie d'une de nos facultés est contrainte ou empêchée de s'exercer. Ainsi l'homme, en tant qu'il se sent exister et agir, qu'il a conscience de vivre, est le sujet du plaisir ou de la peine, ou plutôt des différentes espèces de plaisir ou de peine. Plus l'énergie dépensée est parfaite, plus le plaisir qui l'accompagne est grand; plus elle est imparfaite, plus elle est pénible. Le mot perfection ne doit être pris ici que dans un sens relatif et même doublement relatif. Une énergie est parfaite : 1° relativement au pouvoir dont elle est l'exercice; 2° relativement à l'objet extérieur auquel elle se rapporte.

Relativement au pouvoir, l'énergie est parfaite quand elle

équivaut à la somme complète de force que ce pouvoir est capable de dépenser spontanément, c'est-à-dire sans contrainte, et n'excède pas cette somme. Elle est imparfaite : 1° quand ce même pouvoir est empêché de produire toute la somme de mouvement dont il était capable; 2° quand il est contraint d'en produire plus qu'il n'était disposé. La quantité d'énergie est de deux espèces, suivant qu'elle s'exerce davantage en intensité ou en durée; c'est-à dire, dans le premier cas, à un plus haut degré; dans le second cas, pendant un temps plus long. Une énergie parfaite est, par conséquent, celle qui est exercée par une faculté ou un organe au degré et pendant le temps qu'ils sont capables de l'exercer sans y être contraints.

Relativement à l'objet, c'est-à-dire à la cause extérieure qui détermine le pouvoir à agir, son énergie est parfaite quand cet objet lui fournit toutes les conditions d'une activité complète et spontanée; imparfaite, quand cet objet exige de lui une activité trop intense ou trop prolongée, ou quand il l'empêche de réaliser sa tendance à agir.

Telle est la théorie contre laquelle J. St. Mill, dans son *Examen de la philosophie de sir William Hamilton*, a dirigé les objections suivantes : « Je goûte, à des instants différents, deux objets : une orange et de la rhubarbe. Dans les deux cas, toutes les conditions sont remplies : l'objet est présent et en contact avec les organes, et dans les deux cas, on a pris soin d'écarter tout ce qui pouvait empêcher l'action libre et naturelle de l'objet sur mes organes du goût. Cependant le résultat est dans un cas un plaisir, et dans l'autre une sensation nauséabonde. Suivant la théorie de sir William Hamilton, il aurait dû y avoir plaisir dans les deux cas, car dans aucun des deux rien ne vient contrarier l'action libre de mon sens du goût. Cette objection ne peut guère avoir échappé à sir William Hamilton, et l'on peut supposer qu'il aurait répondu que, dans le cas de la rhubarbe, l'objet lui-même était de nature à troubler la faculté du goût et à exiger d'elle un plus grand degré d'activité (ou un moindre, car je ne veux pas entreprendre de déterminer lequel des deux) que celui exigé par l'orange. Mais où en est la preuve? Et

que signifie d'ailleurs l'expression : un plus grand degré d'action? S'agit-il de l'action de goûter? Mais alors une peine ne différerait d'un plaisir qu'en étant plus (ou peut-être moins) intense. Ou bien l'action dont il est question est-elle quelque procédé occulte dans l'organe? Mais quelle raison y a-t-il à affirmer qu'il y a plus d'action d'une espèce quelconque, de la part de l'organe ou du sens du goût, dans une saveur agréable? Il est peut-être vrai que ce qui dépasse une certaine quantité d'action est toujours pénible : toute sensation au delà d'un certain degré d'intensité peut devenir une peine. Mais la proposition contraire, que partout où il y a peine il y a excès d'action (ou insuffisance, car on nous offre l'alternative), ne me paraît reposer sur aucune raison. Et même, si elle était admise, elle paraîtrait impliquer cette conséquence que, dans tous les cas de peine, un moindre ou un plus grand degré de la cause qui la produit doit devenir agréable. »

Ces objections de J. St. Mill nous paraissent contraires à l'esprit philosophique. Elles se résument en cette proposition qu'une théorie doit être réputée fausse quand on n'aperçoit pas clairement son application à un cas particulier. Mais s'il en était ainsi que deviendrait l'induction? La méthode légitime consiste au contraire à admettre qu'une proposition prouvée vraie d'un certain nombre de faits, est vraie de tous les faits semblables jusqu'à preuve du contraire. De ce que la vérité ne peut être vérifiée dans quelques cas particuliers, comme celui de la rhubarbe, on n'est nullement fondé à l'infirmer. Cela ne serait possible qu'à la condition de montrer positivement que la proposition est fausse à l'égard de tel ou tel fait. Or c'est ce que ne fait point ici J. St. Mill. Il dit très-bien qu'on ne peut dans l'état actuel de la science rendre évidente l'application de la théorie du plaisir et de la peine au sentiment désagréable que procure le goût de la rhubarbe; mais il ne peut pas montrer non plus que ce sentiment désagréable soit dû à d'autres causes. Les objections de J. St. Mill n'ont pas empêché d'ailleurs plusieurs philosophes de sa propre école ou qui ont subi l'influence de ses idées, d'adopter à peu de chose près la théorie de Hamilton.

Il nous suffira de citer Bain (*Les émotions et la volonté*), et Hodgson (*La théorie de la pratique*, 1870, t. I, ch. III, § 35).

Mais cette théorie, nous le reconnaissons, aurait besoin d'être présentée sous une autre forme et d'être traduite dans un langage plus conforme aux derniers résultats des études physiologiques et psychologiques. Les expressions d'exercice d'un pouvoir ou d'une faculté, de disposition à agir, de tendance, appartiennent à la terminologie spiritualiste et supposent que le moi est une substance individuelle, identique, douée de facultés, renfermant en puissance tous les phénomènes dont il peut avoir conscience. La philosophie contemporaine est au contraire déterminée à ne voir dans le moi qu'un ensemble de phénomènes actuels. Il est par conséquent nécessaire de subtituer la notion de force à celle de facultés, ou tout au moins de ne prendre ce dernier mot que dans un sens purement relatif. Ainsi nous dirions aujourd'hui, pour exprimer les mêmes vues que Hamilton, qu'il y a plaisir toutes les fois que l'ensemble de forces qui constitue le moi se trouve augmenté, sans que cette augmentation soit assez considérable pour produire un mouvement de dissociation de ces mêmes forces ; il y a peine au contraire lorsque cette quantité de forces se trouve diminuée.

Ce n'est pas dans la dépense de la force que nous plaçons la condition du plaisir, mais au contraire dans le fait de la recevoir. Sir William Hamilton fait consister le plaisir dans l'exercice normal et complet des facultés ; ce langage semble indiquer que le philosophe écossais fait dépendre le plaisir de la dépense même d'énergie qui résulte de l'exercice de toute fonction ; cependant cette conséquence de la définition se trouverait en contradiction avec d'autres vues que le même auteur a développées dans ses ouvrages. Il en est de même de M. Bain dans ses deux traités : *Les sens et l'intelligence*, *L'esprit et le corps* ; il y rattache le plaisir à un accroissement, et la souffrance à une diminution de quelques-unes des *fonctions* vitales, ou de toutes ces *fonctions*. Or il est certain que l'augmentation des fonctions doit amener une dépense et une diminution de force, et récipro-

quement. Par suite d'une légère inexactitude d'expression, cette définition arriverait à signifier le contraire de la nôtre, et M. Bain paraîtrait placer le plaisir là où se trouvent plutôt, selon nous, la fatigue ou la douleur.

Que l'excitation, une fois reçue, soit ensuite dépensée, c'est un état qui succède au plaisir, ce n'est plus le plaisir lui-même; car dès que cette dépense a outrepassé une certaine mesure, le malaise de la fatigue commence à se faire sentir. Il peut même arriver, par suite des complications de notre organisme et des rapports de nos fonctions, qu'une excitation agréable nous détermine en dernier lieu à dépenser une plus grande somme de forces que nous n'en avions reçu par l'excitation elle-même, et à puiser par conséquent dans les ressources de l'énergie emmagasinée; de là cet abattement pénible, cette prostration qui se manifeste après tous les excès où le plaisir nous entraîne et nous donne si souvent lieu de nous repentir de nos jouissances.

Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

Pour que la série de phénomènes dont une excitation a été le point de départ, continue à être agréable pendant un temps plus ou moins long, il faut ou que l'excitation soit incessamment renouvelée, ou que la série de phénomènes n'offre que des transformations successives de l'activité qui nous a été communiquée, ou encore que cette série ne soit que la dépense graduée de l'excès de force reçue en un seul instant et qui a pu être provisoirement emmagasinée dans les profondeurs inconscientes de l'organisme; mais dès que la continuation du fonctionnement implique la dépense d'autres forces que celles dont nous venons de parler, le plaisir cesse et la douleur fait son apparition sous la forme de la fatigue.

CHAPITRE IV

RELATIVITÉ DES FAITS DE DOULEUR ET DE PLAISIR

Il résulte de notre définition que les sentiments de douleur et de plaisir n'ont pas leurs causes immédiates et directes, soit dans telle ou telle sensation simple ou complexe, soit dans tel objet extérieur déterminé d'une manière invariable, mais dans un changement, au point de vue de la quantité, survenant au sein de cette accumulation de sensations élémentaires dont l'ensemble forme notre unité consciente; on verra plus loin que les différentes espèces de sentiments naissent des divers procédés suivant lesquels peuvent se produire en nous l'augmentation ou la diminution de force. Bien que la mesure de ces changements soit nécessairement relative à toutes les circonstances et notamment à l'état où se trouve l'organisme au moment où ils se produisent, il y a néanmoins quelque chose de fixe et d'invariable dans le rapport du plaisir ou de la douleur avec la quantité du changement, en un mot une loi applicable à toutes les individualités conscientes.

Cette relativité des sentiments n'est pas du même ordre que la relativité des connaissances. Prises en elles-mêmes, les sensations élémentaires, les perceptions ou les conceptions qui résultent de leurs combinaisons, sont ce qu'elles sont d'une manière absolue, dans quelques circonstances

qu'elles se réalisent; une sensation de bleu d'une intensité déterminée est invariablement semblable à une autre sensation de bleu de même intensité, quand même elle se produit dans d'autres circonstances ou chez d'autres individus. Mais l'impression par le même objet sur la sensibilité est tantôt agréable, tantôt désagréable, tantôt indifférente, parce qu'elle ne trouve pas toujours l'individu dans le même état et qu'elle le fait passer, au point de vue de la force, tantôt du moins au plus, tantôt du plus au moins. Nous allons parcourir l'un après l'autre les principaux caractères de cette relativité.

I. — Une augmentation de force qui, par elle-même, aurait été un sentiment de plaisir, peut être compensée par des diminutions simultanées, de manière à se perdre au sein d'un sentiment général de malaise ou d'indifférence. La simple suppression d'une cause de douleur peut, dans un grand nombre de cas, devenir une cause de plaisir, parce que nous passons alors de l'état d'affaiblissement à l'état d'équilibre, ce qui équivaut à un véritable accroissement. Les mets qui nous semblent insipides lorsque nous sommes rassasiés nous paraissent délicieux lorsque nous souffrons de la faim, et, en général, un même fait cause un plaisir beaucoup plus vif après un sentiment de douleur ou après un état d'indifférence. C'est que passer d'un état d'amoindrissement à un état d'accroissement peut être un changement relativement plus considérable que de passer de l'état d'équilibre à l'état d'accroissement, ou d'un accroissement moindre à un accroissement plus grand. Le rapport inverse n'est pas moins vrai, et il est facile de comprendre qu'un même fait doit nous paraître beaucoup plus pénible après un état de plaisir qu'après un état d'indifférence; la simple cessation d'une excitation agréable peut même devenir une peine.

II. — Un objet agréable nous affecte d'autant plus fortement qu'il trouve notre esprit moins occupé et le détermine à passer d'un repos plus profond à l'état d'activité. La longueur des entr'actes contribue à nous faire trouver plus de plaisir à une pièce de théâtre, et une plaisanterie n'est

jamais mieux accueillie de nous que lorsque l'ennui nous ronge.

III. — L'objet agréable fait aussi une impression relativement plus vive sur notre sensibilité lorsqu'il trouve notre esprit occupé d'objets tout différents et le détermine, par conséquent, à changer complétement de mode de pensée. Nos facultés s'exercent avec moins de plaisir en proportion de la durée du même exercice; elles finissent, quand ce même exercice se prolonge démesurément, par se fatiguer et se refuser à agir. Cela tient à ce que l'accomplissement de toute fonction s'accompagne d'une dépense qui, au delà de certaines limites, devient destructive des organes et par conséquent pénible. C'est dans ces circonstances qu'une excitation entièrement nouvelle vient faire succéder à un sentiment plus ou moins douloureux d'épuisement une émotion de plaisir d'autant plus forte qu'elle a quelque chose de réparateur. Une succession d'émotions semblables se nuisent, au contraire, les unes aux autres. L'impression produite par une suite d'objets beaux s'affaiblit graduellement; c'est pourquoi les visites dans les musées sont le plus souvent si fatigantes. Un trait modérément risible qui produit de l'effet dans une comédie sérieuse passerait presque inaperçu dans un vaudeville.

La grâce elle-même, bien que son charme soit dans le mouvement et par conséquent dans un changement, cesse de nous affecter agréablement, quand la suite de mouvements dont elle dépend, se répète un trop grand nombre de fois d'une manière uniforme. Un mouvement qui nous paraît gracieux la première fois que nous le voyons, nous laisse indifférents après quatre ou cinq reproductions, et finirait, si nous n'étions pas libres d'en détourner nos regards, par éveiller en nous un sentiment pénible de lassitude. C'est la fatigue, et non pas l'ennui, qui naît de l'uniformité. Voilà pourquoi le maniéré déplaît; car c'est une répétition continuelle des mêmes agréments. Quand on cherche à se rendre compte de ce défaut particulier qu'on retrouve dans toutes les œuvres de Mignard et auquel on a donné le nom de *mignardise*, on s'aperçoit qu'il consiste dans la même expres-

sion reproduite sur toutes les physionomies de ses tableaux. Toutes respirent un certain contentement, je dirai presque une certaine volupté ou béatitude, qui se répétant, le plus souvent sans motif, dans tous les personnages, finit par amener une sorte de satiété; c'est, si l'on veut, un abus de sourire, de ce qu'il y a cependant de plus gracieux, de plus vivant dans la figure humaine.

Le mouvement de l'univers, si compliqué dans sa régularité, qui éveille en nous à un si haut degré, quand nous nous mettons à en scruter les causes, les sentiments du beau et du sublime, n'attire pas même, tant est parfaite son uniformité, l'attention du vulgaire :

> Voyez de l'univers la pompe monotone!
> Toujours l'été brûlant fait place au doux automne;
> Toujours, après l'hiver, vient le printemps; toujours
> Les jours suivent les nuits, les nuits suivent les jours.
> Les cieux même, au milieu de leurs pompeux spectacles,
> Aux yeux désenchantés ont perdu leurs miracles.

Des objets insignifiants par eux-mêmes causent, au contraire, une certaine impression quand ils se font contraste, et les sentiments sont plus vifs lorsqu'ils succèdent à des sentiments opposés. C'est ce qui avait conduit les poètes de l'antiquité à placer un drame satyrique, renfermant un grand nombre de traits risibles, à la suite de leurs trilogies tragiques; et c'est encore ce qui a déterminé de grands poètes modernes à interrompre les scènes les plus pathétiques de leurs drames par des scènes risibles où l'entendement, après la fatigue que la continuité du sublime lui imposait, peut se délasser un instant.

IV. — La relation d'harmonie ou de désaccord dans laquelle se trouve un objet à l'égard d'autres objets qui fixent en même temps notre attention, contribue encore à nous le rendre plus ou moins agréable. Qu'une plaisanterie par exemple nous trouve occupés d'une pensée et d'une affection quelconque, il peut arriver deux choses : ou bien l'activité qui nous occupait a le même caractère et la même tendance que le nouvel exercice de l'entendement; tous deux se conviennent, chacun s'accomplit sans aucun empêche-

ment de la part de l'autre, et leurs effets se surajoutent. Ou bien la nouvelle activité vient troubler et déranger celle qui nous occupait, et ne peut s'accorder avec elle; en même temps qu'elle gêne l'autre, elle rencontre elle-même un obstacle à son propre accomplissement, et le résultat final est une diminution de la première activité sans compensation suffisante de la part de la nouvelle. Une cause de rire peut, par exemple, devenir positivement pénible. Quand nous nous trouvons absorbés dans la contemplation d'un objet beau, d'un spectacle sublime, il peut se faire que d'autres personnes, ne partageant pas notre admiration, viennent détourner notre attention par des plaisanteries inopportunes; telle de ces plaisanteries qui nous aurait fait rire avec grand plaisir en toute autre circonstance, nous choque alors désagréablement; et si nous ne pouvons nous empêcher de rire, — car le rire s'impose quelquefois même au milieu de la plus grande tristesse, — nous éprouvons en même temps un sentiment désagréable. En entravant des fonctions qui occasionnaient dans le système conscient une accumulation considérable de pensée, le nouveau fait intellectuel ne produisant qu'une accumulation moindre, est devenu destructif d'une grande partie de l'excitation antérieurement reçue.

Les charmes de la grâce, de la beauté, nous déplaisent quelquefois dans un objet de haine. Quand nous avons pris quelqu'un en aversion, nous lui souhaitons instinctivement du mal et sommes péniblement affectés en nous trouvant forcés de reconnaître en lui des qualités agréables. En même temps que cet objet éveille en nous les sentiments du beau ou du gracieux, nous sentons qu'un de nos désirs est contrarié, et une peine morale vient corrompre le plaisir de l'imagination. Quand deux objets, de nature à affecter notre sensibilité, se présentent à nous simultanément, le plus fort, le plus violent empêche le plus faible de produire son impression. Sommes-nous absorbés par la signification d'un geste et par les idées qu'il a pour fin d'exprimer, la grâce qu'il a par lui-même nous échappe nécessairement. Une coquette habile qui sait par expérience que ses charmes se

montrent mieux dans les choses les plus insignifiantes, prend soin que la conversation ne s'élève pas trop haut et qu'un intérêt trop puissant ne fasse pas oublier sa figure ou ses manières. Pour la même raison, des gestes lascifs ne peuvent paraître gracieux; ils causent en nous un trouble qui ne permet pas de nous livrer à une pure émotion de goût. Dans les danses orientales, où l'élément érotique prédomine, la grâce est généralement absente parce qu'elle serait inutile, et l'on y voit des femmes se livrer, jusqu'à donner le vertige, à des mouvements uniformes, qui, sans leur caractère de lascivité, n'inspireraient que l'ennui d'une monotonie insupportable.

Aristote a fait remarquer qu'une imperfection ne peut faire rire qu'à la condition de n'être ni douloureuse ni destructive [1]; une méprise dont les conséquences sont terribles ne peut nous faire rire, parce que nous sommes tout entiers en proie à la pitié inspirée par ses victimes : nous rions quand nous voyons le bonhomme Géronte prendre Crispin déguisé pour sa nièce, parce que Crispin ne court aucun danger et ne nous inspire d'ailleurs aucun intérêt; mais quand Mérope veut tuer son fils, qu'elle prend pour un étranger et pour le meurtrier de ce fils, nous ne rions point malgré le quiproquo, parce que nous nous intéressons trop fortement à Egisthe et que l'erreur est sur le point d'avoir une conséquence tragique.

V. — Les associations d'idées antérieurement acquises peuvent aussi modifier un sentiment. Un objet qui est de nature à nous faire plaisir peut, en nous suggérant la pensée d'autres objets, devenir pour nous une occasion de peine. Ainsi, il nous est désagréable d'entendre plaisanter, même sans moquerie, sur une personne qui nous était chère et que nous avons perdue. Il nous est pénible de nous voir nous-mêmes l'objet d'une plaisanterie accompagnée de désapprobation, et c'est ce qui nous empêche le plus souvent de rire des plaisanteries que l'on fait sur notre propre compte. Les plaisanteries de l'*humour* nous causent un

1. *Poétique*, ch. V.

vague mélange de plaisir et de peine ; l'*humour* est en effet un état de tristesse qui nous suggère néanmoins certaines idées gaies capables de neutraliser un instant la disposition pénible où nous nous trouvions. C'est le contraire de ces idées tristes qu'amène la fatigue au milieu de l'abus des plaisirs.

VI. — On dit souvent que certaines personnes ont plus de sensibilité que d'autres, en désignant par là la capacité d'éprouver le plaisir ou la douleur. Mais comme la sensibilité n'est pas une faculté spéciale, qu'elle n'est que l'accompagnement de toutes nos fonctions dans les limites de la conscience, dire que la sensibilité varie suivant les personnes, revient à dire que ces personnes présentent des différences de constitution, d'organisation, de développement, de culture. Si l'émotion n'est, comme nous l'avons dit, que le passage d'une quantité de force à une autre, une personne aura d'autant plus de sensibilité qu'elle sera organisée de manière à passer plus facilement d'un état de sensation (perception ou conception) à un autre, et que ce passage se produira plus souvent. La sensibilité d'un individu dépend en un mot de la mobilité et de la vivacité de ses organes. Les personnes qui ont une grande mobilité d'esprit, qui promènent rapidement leur attention sur tous les objets qui se présentent, doivent rencontrer des occasions d'être affectées péniblement ou agréablement, beaucoup plus souvent que celles dont l'habitude est de s'attacher longuement aux mêmes objets ; celles-ci doivent laisser échapper un grand nombre de causes d'émotions, mais en revanche leurs émotions ont plus de force et de durée. Les premières perdent leur activité en largeur, sur les qualités les plus superficielles des choses ; les personnes graves et réfléchies exercent, au contraire, leur activité en profondeur. Ce fait explique pourquoi les jeunes gens passent plus brusquement que les hommes d'un âge mûr d'un sentiment à un autre, de la gaieté aux pleurs et des pleurs au sourire.

On accorde généralement aux femmes plus de sensibilité qu'aux hommes. La vérité est qu'elles en ont pour un plus grand nombre d'objets. Elles ont des larmes pour toutes les

souffrances, du sourire pour toutes les joies, tandis que l'homme, qui s'intéresse plus fortement à un petit nombre de choses et de personnes, néglige facilement toutes les autres. Les femmes rient plus souvent, admirent aussi plus souvent, et en un mot, parce qu'elles sont disposées à faire attention à tout, peuvent être affectées par tout. Mais, d'un autre côté, en ouvrant leur âme à un plus grand nombre d'émotions, elles ne peuvent donner à chacune qu'un plus faible degré d'intensité ; elles passent plus vite de l'une à l'autre et se font souvent reprocher leur inconstance ; chez elles le rire a bientôt remplacé les pleurs : le moindre soin désarme leur colère ; elles prennent en aversion pour une vétille, mais elles peuvent aimer demain ce qu'elles dédaignent aujourd'hui.

La femme agit, plus que l'homme, sous l'impulsion du moment ; l'homme est généralement plus capable de se consacrer tout entier à la poursuite d'un but difficile et éloigné ; si le génie suppose, comme on l'a dit, une longue patience, il n'est pas étonnant qu'il y atteigne plus souvent. Le développement de la femme est plus précoce et plus rapide, celui de l'homme plus vigoureux et plus solide. A l'homme conviennent les travaux qui exigent de la fermeté, des efforts continus et persévérants ; à la femme, ceux qui demandent de la légèreté et de la délicatesse, qui peuvent utiliser l'admirable souplesse de ses organes. Si elle est rarement capable des efforts soutenus qui sont nécessaires pour l'invention d'idées nouvelles, elle est douée, pour comprendre et s'assimiler les idées des autres, d'une prodigieuse facilité. En somme, tout porte la femme à sentir plus de plaisirs et de peines que l'homme, mais à les sentir moins fortement.

On comprend, d'après ce que nous venons de dire, que le manque de sensibilité, comme le manque de goût tient à l'insuffisance de nos facultés, à tout ce qui diminue la souplesse et la mobilité de nos organes. La faiblesse de l'intelligence rend par exemple incapable de sentir la beauté. Quand un homme est incapable d'embrasser dans une seule conception un grand nombre d'éléments en distinguant leurs rapports, toute beauté est perdue pour lui. Cela peut venir, soit

d'un défaut de l'entendement qui n'aperçoit pas les rapports, soit d'un développement imparfait de l'imagination qui ne peut représenter un tout compliqué ou du moins le représenter assez vivement. D'autres ne viennent à bout de ces opérations qu'avec effort, c'est-à-dire en surmontant une résistance dont l'effet est de provoquer une dépense de force et par conséquent de diminuer le plaisir Il y a des gens grossiers qui sont à peu près étrangers à toutes les émotions du goût ; ils ne peuvent rien comprendre à l'enthousiasme des autres en présence des beautés de la nature ou de l'art. Ils entendent dire qu'une personne est charmante ; ils la regardent à leur tour et ne se sentent pas charmés. Ils en concluent que les autres sont faits autrement qu'eux ; et, comme on est toujours loin de supposer qu'on puisse manquer de quelque faculté, ils arrivent facilement à la persuasion que les autres ont quelque chose de trop.

D'autres esprits, et ce sont surtout ceux qui ont le tour philosophique, sont empêchés de sentir vivement la beauté par leur manière de considérer les objets ; au lieu de s'ouvrir tout entiers à la contemplation simultanée des différents rapports d'un tout complexe, ils ont l'habitude d'en parcourir successivement les détails et de les analyser dans leurs éléments. Le plaisir qu'ils éprouvent n'est plus celui de la beauté, c'est celui qui accompagne un travail de réflexion sur un objet intéressant. De pareils esprits sont réduits à juger du beau au lieu de le sentir. Ils savent reconnaître que le langage ordinaire attache le nom de beauté à certaines formes, et quand ils viennent à les rencontrer, ils leur appliquent le même nom. Ils distinguent les qualités esthétiques non au sentiment qu'elles leur inspirent, mais à une correction particulière et à une certaine régularité. Ce défaut se fortifie encore par l'habitude de mettre sous chaque mot une qualité extérieure et objective et de considérer les choses en elles-mêmes, en dehors de leurs relations avec le sujet. C'est ainsi qu'un grand nombre d'esthéticiens ont été conduits à attribuer à la raison un rôle qui devrait n'appartenir qu'au sentiment et à rapporter l'étude du beau à la théorie des idées.

VII. — L'habitude émousse et affaiblit les sentiments, et

c'est là un des caractères par lequel le plaisir et la peine diffèrent le plus nettement de la connaissance. Car l'habitude, au contraire, fortifie et enracine les notions. La répétition des mêmes perceptions ou des mêmes conceptions les unit plus intimement et d'une manière plus durable à l'organisme en lui imprimant une forme qui devient de plus en plus difficile à effacer. Il en est tout autrement du sentiment accompagnant la production de ces mêmes notions ; comme le plaisir naît du passage d'un état de sensation à un autre état plus intense et par conséquent nouveau, il diminue à mesure que le réveil de la notion s'accompagne d'un moindre changement dans le système conscient. Plus une idée nous a déjà souvent occupé, moins sa reproduction exige d'excitation ou d'accroissement de force.

Si l'habitude émousse un sentiment, elle dispose à éprouver avec une intensité d'autant plus grande le sentiment contraire. Une même notion, à force d'être répétée, peut, lorsqu'elle se reproduit, laisser notre sensibilité dans la plus complète indifférence; mais en revanche nous souffrirons davantage si cette notion, devenue organique, vient à être détruite. Ainsi les habitudes, dont la gêne sera le plus pénible, sont justement celles dont nous sentons le moins l'exercice et qui sont les plus invétérées. Nous n'éprouvons guère de plaisir dans la simple conservation de nos organes qui ne sont, nous l'avons montré ailleurs, que des combinaisons d'habitudes; et cependant, quand ces organes sont troublés, détruits, nous pouvons endurer de terribles souffrances Cela confirme bien notre définition du plaisir ; car la simple conservation d'un état acquis ne suppose pas d'accroissement nouveau de la force, tandis que la destruction de cet état implique une diminution. Deux personnes ayant l'habitude de vivre ensemble peuvent ne plus goûter aucun plaisir dans leur société et leurs relations ordinaires ; mais la séparation leur sera néanmoins très-pénible. En sens inverse, on peut s'habituer aux défauts primitivement désagréables des gens avec lesquels nous vivons, à un tel point que nous serions exposés à être péniblement affectés, si ces défauts venaient à manquer.

Comme les vieillards ont plus d'habitudes acquises que les jeunes gens, il en résulte que la jeunesse est surtout heureuse en goûtant des plaisirs, tandis que les vieillards trouvent surtout leur bonheur à éviter la peine. Les premiers sont dans les meilleures conditions pour recevoir de toutes les circonstances où ils se trouvent des excitations nouvelles et des accroissements de force; les vieillards, au contraire, ont déjà beaucoup à faire pour conserver la force acquise et sont exposés sans cesse à la voir diminuer. Le bonheur de la jeunesse est positif, le bonheur du vieillard est purement négatif. C'est un vieux philosophe qui a dû soutenir le premier cette théorie exclusive que le plaisir est seulement la négation de la douleur.

Tout ce que nous venons de dire a eu pour but de bien mettre en relief le caractère essentiellement relatif des sentiments de plaisir, et de faire ressortir en même temps la possibilité d'en donner, malgré cette relativité, une définition exacte et une mesure invariable. « Les principes du plaisir, disait Pascal, ne sont pas fermes et stables. Ils sont variables dans chaque particulier avec une telle diversité qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents, un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient, les moindres accidents les changent. »

Quid placet aut odio est, quod non mutabile credas?
(Horace, *Epist.*, lib. II, ep. 1).

Les sceptiques se sont emparés de cette variabilité; ils en ont exagéré l'importance, et ont habilement mêlé la relativité des connaissances à la relativité des sentiments, de manière à en arriver à cette conclusion qu'aucune science n'est possible, parce qu'aucun fait n'a de constance ni de fixité. Mais lorsqu'on va au fond des choses, on est conduit à reconnaître que cette relativité n'existe que dans le rapport du sentiment avec les phénomènes dont il accompagne la production, tandis qu'en lui-même il présente un carac-

tère absolument invariable. Quelles que soient les circonstances, quel que soit l'état de l'individu, il y a sentiment de plaisir toutes les fois qu'en dernier résultat, malgré les pertes et les réparations incessantes de l'organisme, il y a une augmentation de force dans la sphère de la conscience; il y a, au contraire, sentiment de peine toutes les fois que, dans l'enchevêtrement de phénomènes qui s'accomplissent à chaque moment dans les limites de cette sphère, il y a, en dernière analyse, une diminution de force. Nous vérifierons cette théorie dans l'examen des cas particuliers de douleur et de plaisir.

CHAPITRE V

CARACTÈRE MÉTAPHYSIQUE DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR

Ce que nous avons dit suffit pour faire bien comprendre que le plaisir et la douleur ne sont pas des phénomènes *réels*, comme les sensations, les notions, les perceptions, les conceptions; qu'ils sont plutôt, à proprement parler, le passage même d'un phénomène à un autre; qu'ils correspondent au changement et non à l'état. Ce ne sont pas, comme le croient beaucoup de physiologistes, des sensations d'une espèce particulière; ils se produisent seulement à l'occasion des sensations, dans certains cas déterminés; ils n'en sont que l'accompagnement, le retentissement, et la même sensation peut, tour à tour, suivant les circonstances, devenir une source de douleur ou de plaisir. Les sentiments ne sont pas non plus des directions de sensations, comme le sont l'action ou la passion, la perception ou la volonté, la connaissance ou le désir. Il n'y a que deux directions possibles : du dehors au dedans, du dedans au dehors; la première comprend les faits de connaissance; la seconde comprend les instincts, les désirs, les actes, la volonté. Comme le plaisir et la douleur ne rentrent dans aucune de ces deux catégories, et qu'il n'y a pas de troisième direction possible, il faut bien conclure que les émotions ne sont pas des directions spéciales de nos sensations.

C'est parce que le plaisir et la peine ne sont pas des sensations ou des faits de connaissance, que nous ne les concevons jamais comme existant dans les objets extérieurs à l'occasion desquels nous en sommes affectés. Arnauld l'avait très-finement remarqué : « Quoique la chaleur et la brûlure ne soient que deux sentiments, l'un plus faible et l'autre plus fort (?), on a mis la chaleur dans le feu, et l'on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, et l'on ne dit point que le feu a de la douleur. » Dans toute perception, comme celles de chaleur, de tact, etc., nous avons conscience d'avoir reçu quelque chose du dehors, et nous induisons l'existence dans le monde extérieur d'une qualité analogue à notre sensation, ou tout au moins d'une force qui, en pénétrant dans notre organisme, s'est transformée en notre sensation; le plaisir et la douleur se présentent au contraire comme existant exclusivement en nous, comme n'étant pas reçus du dehors avec la perception, et uniquement comme attachés aux circonstances et aux relations dans lesquelles la sensation s'est produite. « Nous pouvons, dit très-bien M. Bouillier, concevoir la douleur et le plaisir passés comme distincts du moi lui-même qui les a éprouvés, mais non pas la douleur et le plaisir actuels. Impossible à la conscience de les détacher du sujet sentant et d'y opérer un dédoublement analogue à celui du sujet connaissant et de l'objet connu. Le caractère propre du plaisir et de la douleur est de nous laisser enfermés au dedans de nous-mêmes, sans rien nous apprendre, sinon que notre existence est agréablement ou désagréablement modifiée. En d'autres termes, tandis qu'il y a du moi et du non-moi, suivant une formule célèbre, dans toute connaissance, il n'y a que du moi dans les sensations et les sentiments. Cette impuissance où est la conscience de leur imprimer un caractère quelconque d'objectivité, cette subjectivité en quelque sorte indécomposable, est donc le trait essentiel qui sépare absolument les faits affectifs des faits intellectuels. » Homère et Sophocle ont dit que les plaisirs et les peines venaient des dieux, qu'eux seuls dispensaient le rire et les larmes ;

c'est par ces mots qu'ils ont exprimé ce caractère spécial de la sensibilité et fait entendre qu'elle ne procédait pas, comme la connaissance, des objets extérieurs.

Si l'on voulait parler avec une exactitude rigoureuse, il faudrait dire que les sentiments ne sont pas des faits en eux-mêmes, que les sensations seules sont des faits. A vrai dire, la douleur n'est pas un fait, le plaisir n'est pas un fait ; mais tel fait est douloureux, tel autre fait est agréable. S'il en était autrement, il y aurait deux faits dans un même fait, un fait de perception ou de conception et un fait de sentiment. Dans l'intérêt de la clarté philosophique, il serait peut-être bon de n'appliquer les expressions de fait ou de phénomène qu'aux manières d'être, aux états ou aux manifestations de la force, et de réserver le nom d'émotion à l'augmentation et à la diminution relatives de la force. A cet égard, la science du plaisir et de la douleur a un caractère essentiellement métaphysique, en ce sens qu'elle n'est pas une science de faits proprement dits, comme la physique, la chimie, la physiologie, la sociologie ; mais une science d'un ordre plus général, plus abstrait encore, comme la mécanique rationnelle ou la dynamique, ou comme la mathématique.

L'augmentation ou la diminution de la force se confondent avec l'opération même de la causalité, dans son efficience la plus intime. Si toute augmentation de force résulte d'une composition de forces, et toute diminution d'une communication ou séparation, le plaisir est la conscience de cette composition, la douleur la conscience de la séparation dans la force amoindrie. Le plaisir et la peine sont les faces subjectives de la composition et de la séparation des forces, comme les sensations, les notions, sont les faces subjectives des modes ou états de la force.

La théorie que nous venons de formuler vient se heurter contre une grave difficulté. La science moderne aboutit à présenter l'homme, au point de vue objectif, comme une association ou une sorte de république composée de forces élémentaires. Au point de vue subjectif, le moi n'est plus conçu par les psychologistes qui ont maintenu leur science

dans le courant des études expérimentales, que comme une somme de sensations successives ou simultanées. Mais le plaisir et la peine qui accompagnent ces groupes et ces séries de sensations et de mouvements élémentaires, paraissent au contraire ne pas se prêter à une analyse semblable, et conserver tous les caractères d'un état général indivisible, bien que corrélatif à un grand nombre de faits élémentaires. Comment expliquer cette alliance de l'unité d'émotion avec la pluralité des sensations? Une lésion s'étend à des milliers de molécules organiques, et c'est précisément parce qu'elle résulte de plusieurs points perçus en dehors les uns des autres que je la sens comme étendue; et cependant l'impression de douleur qui l'accompagne est absolument simple, indivisible et inétendue. De même si le plaisir est une certaine quantité de mouvement qui vient s'ajouter à un système d'autres mouvements, comment se fait-il que chacun de ces mouvements n'ait pas seulement sa conscience propre de lui-même et qu'il se produise une conscience générale embrassant à la fois et les mouvements primitifs et le mouvement ajouté? car sans cela il serait impossible de sentir l'accroissement. Ces difficultés sont encore à résoudre; au point de vue des émotions elles n'ont même jamais été abordées. Selon nous, elles fournissent un argument sérieux en faveur de l'existence d'un lien substantiel entre tous les phénomènes élémentaires de conscience qui sont les conditions d'une émotion.

Nous sommes obligé, pour répondre aux différentes questions qui viennent d'être posées, de rappeler en quelques mots comment l'idée de conscience une et identique peut résulter de sensations élémentaires, comment cette même idée suppose, sous la pluralité des faits, l'existence d'une substance absolument simple et indivisible, placée au dehors des conditions d'étendue et de temps, et comment enfin l'unité d'un groupe de phénomènes consiste dans leur continuité au sein de l'être absolu.

CHAPITRE VI

UNITÉ DES FAITS DE DOULEUR ET DE PLAISIR

La conscience du *moi* est une série de groupes de phénomènes. Nous avons, par conséquent, à considérer d'une part le groupement des sensations élémentaires, et d'autre part la succession de ces groupes.

I. Toutes les fois que nous percevons ou imaginons un objet offrant une certaine complication de détails, un bouquet de fleurs, par exemple, il est évident que nous éprouvons dans un seul et même instant plusieurs sensations différentes. A chaque fleur, à chaque partie distincte de chaque fleur, correspondent des impressions de couleur variées; chaque *minimum* perceptible des parties de l'objet, chaque point visible cause en nous une modification qui reste en dehors des modifications excitées par les points voisins. On ne peut nier qu'il y ait ici, dans ce qu'on envisage comme un seul acte du *moi*, un groupe de nombreuses sensations coexistantes.

Il en est de même lorsque nous touchons un objet : s'il n'y avait, dans cet acte, plusieurs sensations distinctes rapportées en même temps à différentes parties de nous-mêmes, notre connaissance de la forme et de la grandeur de l'objet serait impossible.

Quand nous écoutons un orchestre, les sons des différents

instruments frappent simultanément notre oreille, et cependant un musicien un peu exercé distingue chacun d'eux avec facilité. Mais il y a plus encore : ce qu'on appelle timbre tient à ce que chaque son musical est accompagné d'autres supplémentaires, nommés harmoniques supérieurs et constitués par des vibrations de deux à dix fois plus rapides que celles de la note fondamentale; ces notes restent distinctes, quoique plus faibles, puisque c'est d'elles que résulte la sensation du timbre.

Ainsi la conscience est véritablement, à chaque moment, un groupe de sensations élémentaires, et c'est de cette coexistence même que dérivent, selon nous, les notions d'étendue et d'espace.

Nous devons reconnaître cependant qu'un grand nombre de philosophes ont essayé d'expliquer l'origine de ces mêmes notions au moyen de la succession et de faire dériver la nction d'étendue de celle de durée. C'est même une théorie favorite des spiritualistes qui y trouvent un moyen d'établir plus complétement la simplicité absolue de l'âme. Les scolastiques avaient déjà agité cette question : *Possitne anima plura simul intelligere?* Saint Thomas, Cajetan, Alexandre de Hales, Albert le Grand, Durand de Saint-Pourçain et beaucoup d'autres avaient soutenu la négative; eux aussi ramenaient à la succession seule tout ce qu'il peut y avoir de pluralité dans la conscience; eux aussi prétendaient que l'esprit parcourt avec une extrême rapidité les différents points d'un objet et qu'il n'en saisit jamais qu'un à la fois. A une époque plus rapprochée, on trouve la même doctrine exposée par Dugald Stewart [1] et Brown [2]; c'est encore celle de plus d'un partisan actuel du spiritualisme : si nous avons bon souvenir, elle a été professée par M. Janet. On s'étonne de la retrouver chez des philosophes d'une tout autre école, tels que MM. Stuart Mill, Bain et Taine, qui, rejetant toute spéculation sur la substance des choses, ne devraient pas tenir si fortement à la simplicité du *moi*.

1. *Éléments*, t. I, ch. II.
2. *Philosophie de l'esprit humain*, leçon XI.

Les notions d'étendue et de corps ne s'expliqueraient, suivant eux, que par l'idée de distance, et la notion de distance elle-même aurait toujours pour condition, soit une série plus ou moins longue de sensations musculaires des bras ou des jambes, soit une série de petites sensations musculaires de l'œil, lesquelles, étant très-courtes, pourraient, dans un intervalle de temps imperceptible, signifier des distances très-grandes et des positions aussi nombreuses que variées.

Pour MM. Stuart Mill, Bain et Taine, la conscience est, sinon une substance simple, du moins un phénomène simple, ou plutôt une succession continue de phénomènes simples. Ainsi, après avoir combattu la doctrine des spiritualistes sur tant de points, ils y reviennent précisément sur celui qui est peut-être le plus caractéristique ; ils font, comme eux, du moi, un « centre inétendu, » « une sorte de point mathématique [1] » indivisible et indécomposable dans le sens de l'extension.

Mill avait soutenu [2] que, dans un acte de perception ou d'imagination, nous ne pouvons distinguer aucune sensation partielle comme étant en dehors d'une autre. D'après lui, si une sensation en accompagnait une autre, il résulterait simplement que l'intensité de notre sensation serait augmentée, que nous éprouverions une sensation plus énergique, mais sans que nous puissions apercevoir qu'il y a là deux sensations coexistantes. Cette théorie impliquerait qu'il ne peut y avoir de différence, dans la conscience des sensations, entre une quantité d'intensité et une quantité d'extension. N'est il pas cependant d'une évidence brutale que nous distinguons entre l'énergie d'une sensation de couleur et l'étendue de cette sensation correspondant à l'étendue de l'objet coloré? Mill lui-même ne se voit-il pas obligé de parler de la masse ou, suivant une expression qu'il emprunte à Bain, du volume plus ou moins considérable des sensations? Or, un volume est une tout autre chose que l'intensité ; il résulte nécessai-

1. Taine, *De l'intelligence*, 2e part., liv. III, ch. I, § 1.
2. *Examen de la philosophie de sir William Hamilton*, chap. XIII et note additionnelle.

rement de la réunion de parties susceptibles d'être distinguées et existant simultanément.

MM. St. Mill, Bain et Taine confondent l'étendue avec la mesure de la distance. Le temps et le mouvement sont assurément les conditions de toute mesure mathématique de l'étendue; mais la mesure de l'étendue n'est pas la notion de l'étendue. Pour avoir conscience, dans un acte de locomotion, d'aller d'un point à un autre, il faut avoir préalablement l'idée de l'étendue. Sans cette idée, nous aurions seulement une série de sensations musculaires se succédant les unes aux autres, et rien de plus. L'étendue ne serait plus qu'une espèce particulière de sensation, la sensation de l'énergie musculaire; elle différerait simplement des autres sensations, comme celles de la vue diffèrent du toucher ou de l'odorat. Or, cela serait complétement contraire à l'évidence : l'étendue ne se présente pas à nous comme une sensation, mais comme une quantité et un ordre de sensations dont l'ensemble continu forme, à un moment donné, une unité et une somme de points susceptibles d'être distingués les uns des autres.

Si la doctrine de MM. St. Mill, Bain et Taine était vraie, l'esprit humain ne pourrait acquérir la notion d'espace, ou bien cette notion se confondrait avec celle du temps. Ce ne serait qu'une espèce particulière de succession, un mode de la durée. L'univers nous apparaîtrait comme un point incessamment changeant hors duquel nous ne pourrions concevoir absolument rien. Il est impossible de se mettre plus complétement en contradiction avec les faits. Le temps n'est pas plus le père de l'espace que l'espace n'est le père du temps. Le *moi* est à la fois série et groupe, ou plutôt c'est une série de groupes. L'étendue et la succession sont deux ordres irréductibles l'un à l'autre. Ce sont deux espèces de la pluralité; la pluralité, en effet, est commune à la coexistence et à la succession, et puisque l'intelligence fait une distinction entre ces deux notions, il faut bien que cette distinction repose sur quelque chose. Si le *moi* n'éprouvait à la fois plusieurs sensations, il n'y aurait plus qu'une seule espèce de pluralité dont nous pourrions avoir conscience, la

pluralité de succession. Il est bon d'ajouter que, selon nous qui admettons la substance, les deux espèces de pluralité ne concernent que les phénomènes et n'excluent nullement la simplicité de la substance, qui est pour nous le principe de la continuité absolue.

II. Le souvenir, considéré comme un groupe de faits actuels contenant la détermination d'un moment passé en contradiction avec les circonstances des perceptions actuelles, permet d'expliquer comment nous arrivons à constituer avec des séries de faits de conscience l idée de l'identité du *moi*, de notre esprit, de notre personnalité. Nous n'avons jamais conscience que de nos sensations actuelles, et cependant nous avons l'habitude de nous représenter notre *moi* actuel comme le même qui, à une autre époque, était un ensemble de sensations toutes différentes. Comment suis-je conduit à penser que le *moi* qui écrit en ce moment est le même qui lisait tout à l'heure au coin du feu, qui était il y a six mois en Angleterre, qui allait au collége il y a vingt ans? Évidemment, la seule continuité des sensations successives ne suffit pas à rendre raison de cette idée de permanence du *moi* ; d'autant plus que la continuité est très-souvent interrompue. Elle cesse chaque soir quand nous nous livrons au sommeil pour ne recommencer qu'au réveil. Si le *moi* n'est qu'une suite d'états de conscience, chaque matin un *moi* nouveau prend réellement naissance ; la série d'hier a eu son terme, elle ne s'est pas continuée. La continuité reparaît quelquefois pendant le rêve et disparaît avec lui. Le *moi* est interrompu dans la syncope et l'évanouissement. Enfin, même pendant la veille, quand un ensemble de perceptions violentes, s'emparant tout à coup de la totalité de la conscience et l'absorbant tout entière, ne laisse rien subsister des sensations qui existaient en nous au moment immédiatement précédent, on peut dire encore qu'une série a brusquement pris fin et qu'une nouvelle série a pris sa place. D'où vient que, malgré ces interruptions si fréquentes, nous puissions attribuer ces séries, même les plus anciennes, à une seule et même personnalité?

L'ensemble des faits que j'appelle *moi* en ce moment est

susceptible d'être reproduit dans un autre moment avec tous les caractères du souvenir : il pourra se représenter dans l'imagination au moment où parlant encore de *moi*, de mon esprit, de ma conscience, je désignerai par ces mots un nouveau groupe de phénomènes. La représentation du *moi* à un moment passé deviendra une partie des faits dont l'ensemble constituera à un autre moment le *moi* actuel. Dans ce *moi* actuel, il y aura par conséquent deux groupes de faits distincts, bien que coexistants : d'un côté, un groupe de faits appartenant par toutes leurs conditions au moment même où je suis, et, de l'autre côté, un groupe de faits renfermant dans leurs circonstances la date d'un moment passé. Mais entre ces deux groupes, il y a des ressemblances : des deux côtés, c'est le même homme ayant même visage, même taille, même intelligence, mêmes facultés, mêmes instincts. On peut faire abstraction des différences d'après lesquelles ce même homme est dans le premier groupe, placé dans un tel lieu, occupé de telle chose, et, dans le second groupe, placé ailleurs et occupé d'autre chose. Les différences écartées, il ne subsiste plus que deux groupes semblables, auxquels nous donnons le même nom; le groupe actuel, je l'appelle *moi*; et quant au groupe représenté, un des éléments de son souvenir est qu'il a été appelé également *moi*. Je réunis donc les deux groupes sous une seule notion, sous un seul signe, avec une dénomination commune. J'en fais, en un mot, une idée générale.

Les groupes divers désignés sous le nom de *moi* ne diffèrent pas les uns des autres comme un arbre diffère d'un autre arbre ni comme un cheval d'un autre cheval; ils diffèrent seulement comme la perception que j'ai actuellement de cet arbre diffère de la perception que j'ai eue hier du même arbre. Il y a, en effet, deux espèces de généralisation : l'une au point de vue du temps, l'autre au point de vue de l'extension. Au point de vue de l'extension, les faits compris sous le même nom diffèrent par des relations de situation, et leurs caractères individuels se rapportent à des circonstances de lieu dont la plus importante est qu'ils sont hors les uns des autres; au point de vue du temps, les objets

compris sous la même notion ne diffèrent que par des circonstances de changement et offrent seulement des caractères divers se rapportant à des moments différents. La distinction des deux points de vue n'est pas toujours claire, et ne peut se faire que par la connaissance de circonstances extérieures à l'objet ou par le souvenir de moments intermédiaires. Si, par exemple, je revois aujourd'hui un arbre que j'avais vu il y a dix ans, je le trouve considérablement changé; il n'a plus le même aspect, il n'a plus la même grandeur. Je puis être embarrassé pour prononcer si c'est bien le même arbre que je me souviens d'avoir vu, ou bien si c'est un autre individu de la même espèce; je ne sortirai de mon hésitation que si je reconnais autour de cet arbre des circonstances qui n'ont pas changé, le même terrain, d'autres arbres placés à côté, des pierres, etc. De cette manière, j'arrive à comparer des groupes de faits semblables, ne différant plus que par l'aspect, aspect dont le changement se rapporte à des circonstances d'âge et par conséquent de moment. Il y a donc ici généralisation au point de vue du temps. Si, au contraire, apercevant un arbre et me souvenant d'en avoir vu un pareil de même grandeur, je voyais le premier dans un lieu différent de celui où je me souviens d'avoir vu l'autre, je n'aurais pas le droit d'affirmer que c'est le même, et il ne pourrait y avoir de généralisation qu'au point de vue de l'extension; je devrais considérer les deux arbres comme deux individus de la même espèce, excepté cependant si je me souvenais d'avoir vu transplanter le même arbre. En ce cas, il y aurait un souvenir intermédiaire qui viendrait modifier tous les rapports de la pensée : la comparaison ne se ferait plus directement entre un arbre dans tel lieu et un arbre dans tel autre lieu; mais il y aurait une double comparaison : l'une entre l'arbre que je vois devant moi et l'arbre que j'ai vu transplanter; l'autre, entre l'arbre que j'ai vu transplanter et celui que j'avais vu à une autre place. Je réunirais ainsi trois notions d'arbre semblables, ne se distinguant que par des circonstances dont la différence se rapporte au temps; je rentrerais dans la première forme de généralisation.

Il en est de même de ma propre personnalité. Si, au lieu de me souvenir de mon *moi* d'hier, je me souvenais de ma conscience d il y a vingt ans, si à trente ans je me souvenais de mon enfance, je comparerais des groupes de faits tellement différents que je pourrais bien m'en tenir à la notion d'homme pour lien général de ce *moi* actuel avec cette conception d'enfant; car il n'y aurait guère de commun entre les deux notions que les caractères essentiels de l'humanité. Mais je me garde bien de m'arrêter à une telle conclusion, parce qu'entre mon enfance et le moment actuel, j'ai le souvenir de mille moments intermédiaires, qui me permettent de remonter de conception en conception et de retrouver en chacune le même groupe d'éléments que dans une précédente, avec les seules modifications que des circonstances de temps suffisent à expliquer.

III. Si nous pensons, avec MM. St. Mill, Bain et Taine, que la conscience, le moi, l'esprit, doivent être ramenés à des sensations élémentaires, nous croyons d'un autre côté, contre ces mêmes philosophes, que ces éléments sont seulement les matériaux de la pensée, et que l'existence d'une substance est nécessaire pour expliquer l'élaboration de la pensée elle-même. Les positivistes, en général, rejettent toute notion de substance et n'admettent entre les faits élémentaires que des rapports de succession et de coexistence. Or avec des sensations coexistentes et successives, on peut bien construire un ensemble ou un total susceptible d'être aperçu objectivement, comme on aperçoit un tas ou un amas quelconque; mais on ne rend pas compréhensible la conscience subjective de l'individualité de cet ensemble; on n'explique pas non plus le fonctionnement d'un organe ou d'une faculté. Pour cela il faut autre chose que la succession ou la simultanéité : il faut la substance, la force et la causalité. Les physiologistes qui ramènent l'étude des organes à celle de leurs éléments histologiques, admettent du moins les propriétés de ces éléments; ils leur attribuent des forces, le pouvoir d'agir les uns sur les autres, de modifier réciproquement l'intensité et la direction de leurs mouvements. Au point de vue subjectif il faut de même, pour comprendre les

opérations et les fonctions de l'intelligence, attribuer aux sensations, un pouvoir d'agir les unes sur les autres, une efficacité quelconque ; il faut admettre en outre que ce qui existe actuellement sous telle forme est bien le même être qui a existé à un autre moment sous une autre forme. En un mot, sans les notions de force et de substance toute fonction et toute transformation deviennent des impossibilités.

On ne peut, en effet, prendre pour une explication sérieuse de la connaissance la simple coexistence ou succession des sensations élémentaires. Au fond de toute connaissance il y a comparaison, aperception de différences, distinction en un mot. Or, deux sensations auront beau être juxtaposées; aucune des deux ne peut se distinguer de l'autre, car pour cela il faudrait qu'elle eût conscience de l'autre en même temps que d'elle-même. Il faut absolument, pour qu'il y ait connaissance, qu'elles soient deux phénomènes contigus d'un seul et même sujet.

Il en est de même au point de vue de la succession. De deux choses l'une : ou bien les deux sensations successives sont semblables, ou bien elles sont différentes. Si elles sont semblables, c'est comme s'il n'y en avait qu'une seule, et l'on ne peut s'apercevoir de sa durée qu'à la condition d'avoir conscience, pendant qu'elle reste la même, d'un changement dans d'autres sensations coordonnées; il faut que je connaisse que B est devenu C pendant que A est resté A; sans cela je ne puis faire de différence entre A et A, et la distinction des deux moments de la sensation serait impossible. Cela nous ramène au cas où les sensations sont coexistantes; car il faut que je distingue B de A et C de A. Si, au contraire, les deux sensations successives sont différentes, la première ayant cessé d'être quand la seconde se produit, il ne peut y avoir d'unité de conscience entre elles; et cette unité ne peut exister que dans le sujet au sein duquel s'opère la transformation de l'une en l'autre. Ce sujet a la conscience de l'opération même du changement. Nous sentons très-clairement en nous-mêmes qu'une quantité déterminée d'énergie devient tour à tour telle sensation, telle idée, puis telle autre idée, puis effort, puis volonté, etc. Chaque phénomène

nouveau de l'intelligence n'implique pas la conscience d'un commencement d'existence absolue.

S'ensuit-il après cela que l'on doive nécessairement considérer la substance comme le font les spiritualistes, et l'attacher strictement à la personne? Ce n'est là qu'une des manières de la comprendre, et nous sommes d'autant mieux disposés à en admettre d'autres que nous ne voyons qu'un phénomène dans la personnalité.

On a adressé avec raison au système de MM. St. Mill et Taine le reproche de n'être qu'un matérialisme retourné. Les sensations élémentaires qui sont, pour eux, les derniers termes de l'analyse réelle, deviennent, du moment où ils rejettent la substance continue, équivalentes à des atomes substantiels, et M. Taine lui-même aime à les comparer aux substances simples de la chimie. Mais ici apparaissent toutes les difficultés du matérialisme, système dont un des inconvénients les plus graves est de rendre incompréhensibles la communication du mouvement et le changement d'état. Voici deux faits inégaux, deux atomes doués de vitesse différente, ou deux sensations d'intensité différente qui se rencontrent et se heurtent : après ce choc, on constate que la vitesse de chacun des deux atomes, ou l'intensité de chacune des sensations, n'est plus la même qu'auparavant; l'un des faits a perdu ce que l'autre a gagné; comment cela serait-il possible, à moins que quelque chose ne soit sorti d'un des faits pour entrer dans l'autre? Mais ce quelque chose serait lui-même un nouvel être indépendant des atomes et des sensations, une substance supplémentaire qui passerait ainsi d'une substance à l'autre. Pour avoir repoussé l'idée de substance servant de lien commun aux deux phénomènes, et au sein de laquelle s'opère l'échange de force, on se trouve amené à en admettre deux espèces au lieu d'une. M. Taine aimera mieux soutenir probablement, dans les cas de ce genre et dans tous les cas de changement, que le premier fait périt absolument et qu'un fait absolument nouveau prend naissance. Dans chaque choc, il y aurait deux sensations anéanties, et en même temps deux sensations nouvelles apparaîtraient. Cela est contraire au principe : *E nihilo nihil, in*

nihilum nihil. Comment se fait-il que, dans l'ensemble des faits, après le changement, on retrouve exactement la même quantité de force que dans l'ensemble des faits avant le changement? Ce *comment* est inconnu, nous répondra-t-on. Sans doute, mais il n'en existe pas moins. Et c'est ce *comment* inconnu, mais expérimentalement certain, que nous désignons sous les noms de substance et de causalité.

Dans une admirable analyse où il a pressenti le grand principe de la conservation des forces, sir William Hamilton réduit la notion de cause à l'idée que tout ce qui commence à exister sous une forme a dû nécessairement exister antérieurement sous une autre forme. Stuart-Mill a vainement essayé de réfuter cette doctrine ; il a notamment reproché à Hamilton d'avoir confondu la causalité avec la substance. Il fallait l'en louer, au contraire. La causalité et la substance sont la même chose considérée à des points de vue différents. Toutes deux sont la raison de l'action réciproque des phénomènes et de leur transformation.

Si nous remontons aux origines des religions et de la philosophie, nous reconnaissons que le point de départ des notions d'âme, d'esprit et par conséquent de Dieu a été l'idée de continuité. Tous les peuples anciens se représentaient l'âme comme un souffle ou un fluide; c'était ce qui répondait le plus exactement, dans leur imagination, à la notion d'un principe continu. On a dit que cette idée de souffle venait de ce que le phénomène de la respiration cesse avec la mort, de ce que l'âme semble quitter le corps dans le dernier soupir; mais nous pensons qu'elle provenait aussi du besoin de concevoir le lien intime qui réunit un ensemble de phénomènes distincts et en fait une individualité. Nous savons aujourd'hui que rien n'est moins continu qu'un souffle ou une vapeur; mais nous sommes toujours obligés de supposer au fond de la conscience un principe continu quelconque, qui donne l'unité à l'ensemble de sensations particulières dont elle se compose: c'est cette continuité qui est encore aujourd'hui la véritable base de l'idée la plus raffinée de Dieu et fournit au panthéisme ses plus solides arguments contre l'athéisme.

Comment sans cette unité qui se trouve à la base de toutes choses, pourrait-on comprendre l'action d'une force sur une autre, la modification intime d'un être par un autre? Comment une force pourrait-elle percevoir, sentir une autre force, avoir la conscience d'être changée? Comment serait possible la comparaison qui est la condition de tout acte de jugement, de mémoire et d'intelligence? Ce principe de continuité, quel qu'il soit, quelques vues que l'on ait sur sa nature, ce principe est Dieu.

C'est une erreur assez répandue en France de croire que l'athéisme et le panthéisme sont exactement la même chose. Ce sont au contraire les deux systèmes les plus éloignés que l'on puisse concevoir. L'athéisme est la négation de l'unité de l'univers et tend à rejeter tout principe de continuité pouvant expliquer l'action intime et modificatrice d'une force sur une autre; il est essentiellement antireligieux parce qu'il réduit le monde en poussière. A cette doctrine qu'il n'y a pas de Dieu, le panthéisme oppose la doctrine que tout est Dieu, et qu'il existe, soit une substance commune, soit un lien continu de tous les phénomènes. Pour l'athée, les atomes matériels sont les seuls êtres substantiels, les seules réalités en soi. Pour le panthéiste au contraire, les derniers faits irréductibles ne sont que des forces, des mouvements, des phénomènes, des modes qui n'excluent en aucune manière l'existence d'un être universel, sujet ou lien de tous les changements.

IV. Il est facile maintenant d'expliquer l'unité de conscience sous la pluralité des phénomènes. Les limites de l'unité sont déterminées par leur discontinuité. Mais il y a à cet égard une différence essentielle entre les faits de connaissance et les faits de sentiments. Tandis que les éléments d'une notion restent distincts malgré leur continuité et malgré l'unité de leur aperception, les sentiments qui les accompagnent deviennent communs au système dans sa totalité et se confondent les uns avec les autres de manière à ne former à chaque moment qu'un mode général de sensibilité. Tandis que des sensations diverses en intensité, en degré, en qualité restent en dehors les unes des autres, alors même

qu'elles deviennent les parties constituantes d'un seul état ou fait de conscience, la sensibilité au contraire est toujours la résultante unique de toutes les modifications d'un système conscient qui n'a d'autres bornes que la discontinuité ou le vide. L'organisme humain perd à chaque instant, même dans la sphère du moi conscient, une quantité innombrable de forces élémentaires, et il s'ensuivrait pour lui, à chaque moment, une somme proportionnelle de peine, s'il ne recevait, dans le même moment, par suite des fonctions réparatrices de nutrition ou par suite d'excitations nouvelles, d'autres forces élémentaires non moins innombrables. De cette dernière accumulation résulte une somme de plaisirs qui non-seulement se confondent en un seul sentiment, mais fusionnent encore avec la somme de peines dont nous parlions plus haut. Or comme des quantités égales de douleur et de plaisir se compensent et se neutralisent réciproquement, de manière à n'engendrer que l'indifférence, l'état de sensibilité d'un système conscient est déterminé, à un moment donné, par la différence entre l'ensemble des dépenses et l'ensemble des réparations ou excitations. Si les pertes élémentaires sont en excès sur les acquisitions élémentaires, il en résulte une douleur unique; si au contraire ce sont les excitations qui l'emportent, il se produit un sentiment de plaisir. Quand il y a équilibre, nous nous trouvons dans un état d'indifférence.

Quelques auteurs n'admettent pas l'état d'indifférence. M. Bouillier est du nombre : « Nous n'hésitons pas, dit-il, à regarder comme tout à fait chimérique cet état d'indifférence pris dans un sens absolu. Pas plus qu'il n'y a un état de l'atmosphère, même le moins sensible et le plus tempéré, qui ne soit à un certain degré de chaleur ou de froid, pas plus il n'y a un seul état de l'âme, même le plus insignifiant, dans lequel n'entrent pour quelque chose le plaisir ou la douleur... Le plaisir et la douleur présentent des degrés et des nuances en nombre infini. A travers tous les moments de notre existence, il y a comme une continuelle circulation de petits plaisirs et de petites douleurs qui, quoique à peine sensibles, ne laissent pas d'influer sur un grand nombre de

déterminations et sur l'état de notre âme.... Qu'est-ce donc que ce prétendu état d'indifférence que quelques psychologues ont cru découvrir dans l'âme humaine? C'est un état relatif et non un état absolu; c'est, si l'on veut, le plus faible degré, mais non pas l'extinction absolue du plaisir ou de la douleur; ou encore c'est un mélange à doses à peu près égales, mais non un équilibre complet, d'impressions agréables et d'impressions désagréables. Ainsi donc, avec autant de vérité qu'on a dit : l'âme pense toujours (?), nous dirons : l'âme sent toujours. Nous vivons et nous nous mouvons, pour ainsi dire, au sein de la sensibilité. Mais, comme un effet qui est permanent, requiert une cause toujours en acte, cette continuité de la sensibilité nous est une dernière preuve que nous ne nous sommes point trompés sur son principe, en le plaçant dans cette activité essentielle qui est le fond même de notre nature [1]. »

Cette doctrine nous étonne pour plus d'un motif sous la plume de M. Bouillier; et d'abord nous lui reprocherons de ne pas distinguer entre l'indifférence qui est un état général, résultant d'un mélange égal de plaisirs et de douleurs, et l'indifférence dans un élément seulement de la conscience. Quant à l'indifférence en tant qu'état général ou résultante, M. Bouillier nous paraît en contradiction avec lui-même en n'admettant pas sa possibilité; car du moment où il reconnaît qu'un sentiment peut résulter d'un mélange d'impressions agréables et d'impressions désagréables, du moment surtout où il reconnaît que ce mélange peut avoir lieu « à doses à peu près égales, » nous ne comprenons pas pour quelle raison il nie que, dans certains cas, cette égalité des doses puisse être tout à fait complète.

Si maintenant nous considérons les états de sensibilité relativement élémentaires qui entrent dans le mélange à doses diverses, pourquoi n'admettrions-nous pas qu'il y en a d'intermédiaires entre le plaisir et la peine? La comparaison avec le froid et le chaud n'est pas exacte, attendu que le froid n'est pas le contraire du chaud, comme la peine l'est

1. *Du plaisir et de la douleur*, ch. VIII.

du plaisir; le froid n'est qu'un moindre degré de chaleur, tandis que la douleur n'est évidemment pas un moindre degré de plaisir. L'erreur de M. Bouillier tient à ce qu'il place le sentiment dans la conscience même de toute activité et de toute sensation. Mais nous avons réfuté cette doctrine, et montré que la douleur et le plaisir ne correspondent pas précisément aux sensations, qu'ils ne sont même pas en proportion de leur intensité, mais qu'ils sont purement relatifs à l'augmentation et à la diminution des sensations. Il doit y avoir, par conséquent, indifférence ou absence de sentiment dans tous les cas où les sensations restent dans le même état, sans augmentation comme sans diminution.

La fusion des sentiments élémentaires de plaisir et de peine en un résultat général explique comment l'homme n'est pas, à chaque instant, troublé par une multitude d'émotions diverses, incessamment changeantes, qui ne lui laisseraient pas un seul instant de repos et d'équilibre. Si nous éprouvions autant de sentiments distincts que de sensations diverses, la vie serait comme un vertige étourdissant. Mais grâce à la compensation continuelle des sentiments contraires, un état quelconque de sensibilité peut avoir une durée plus ou moins longue; l'homme ne passe pas à chaque minute d'un excès de réparation à un excès de dépense, et c'est par séries plus ou moins considérables que se succèdent généralement les augmentations, les équilibres ou les diminutions de la force.

Les psychologues de l'école de Herbart ont cherché à expliquer par d'autres causes pourquoi un sentiment distinct n'accompagne pas chaque fait élémentaire de conscience. On sait que cette école fait consister le plaisir et la peine dans l'empêchement ou l'excitation réciproque des représentations; or le philosophe autrichien Nahlowsky dit que ces empêchements ou ces excitations ne sont pas toujours sentis et qu'il faut, pour que nous en soyons agréablement ou désagréablement affectés, une condition supplémentaire. « Si, dit-il, chaque empêchement ou chaque excitation dans les représentations étaient suivis d'une émotion, l'homme devrait être sans cesse troublé par des sentiments, et l'âme

n'aurait jamais un seul moment de repos complet. L'homme, continuellement absorbé dans le miroir de ses propres états intérieurs, tantôt agréables, tantôt menaçants, ne parviendrait à aucune conception claire et objective du monde, à aucune pensée nettement déterminée, à aucun plan suivi de conduite. Heureusement il n'en est pas ainsi. Mais il faut pour cela qu'il y ait un autre facteur, un autre élément qui fasse que, de l'excitation ou de l'empêchement des représentations, tantôt résulte et tantôt ne résulte pas un sentiment. Quel est ce facteur? — Un fait parallèle dans la vie corporelle nous met ici sur la voie. Là agissent des milliers de forces cachées, dont nous ne prenons aucune connaissance, aussi longtemps que leur action est normale; c'est seulement quand certains troubles s'introduisent dans l'une des fonctions que nous acquérons une notion particulière de ces troubles comme tels. La même chose arrive dans la vie de l'âme. L'excitation ou l'empêchement réciproque des représentations s'accomplissent-ils d'une manière normale et sans obstacle, ils passent inaperçus, parce qu'ils ont lieu dans un temps infiniment petit, incommensurable pour nous. Les représentations surgissent ou disparaissent, deviennent plus fortes ou plus faibles, mais avec une telle rapidité que nous n'en sommes pas avertis. — Mais que les choses prennent un autre cours : que dans le cas où des représentations qui se rencontrent sont de nature à s'empêcher, il survienne un secours quelconque pour la représentation menacée et que l'empêchement soit retardé un certain temps; ou bien que dans le cas où les représentations sont de nature à s'aider, il survienne un obstacle entre elles qui retarde un instant leur union ; — le secours dans le premier cas, l'obstacle dans le second produisent un arrêt dans le procédé intérieur, et imposent à son accomplissement, une durée qui le rend saisissable à la conscience [1]. »

Pour montrer le défaut d'une telle explication, il nous suffira de rappeler qu'elle est inconciliable avec la définition du plaisir que le même auteur a adoptée. Si la peine consiste

1. *Das Gefühlsleben*, p. 46 et suiv.

dans un *empêchement*, et le plaisir dans une excitation des représentations, il devient contradictoire de soutenir que le plaisir a pour condition un *empêchement* à l'action réciproque de ces mêmes représentations. Autant vaudrait dire que le plaisir est une douleur, ou dépend d'une douleur.

Le phénomène décrit par Nahlowsky correspond exactement à ce qui se passe en nous dans les moments d'embarras et d'hésitation. Une notion se présente à la conscience, mais une autre se présente en même temps et lui fait obstacle, jusqu'à ce que la première fortifiée d'un secours quelconque finisse par l'emporter. Nous éprouvons en ce cas le sentiment de l'embarras, du doute, de la perplexité, et l'on verra plus loin que ce n'est jamais un sentiment de plaisir.

CHAPITRE VII

L'INCONSCIENCE OU ANESTHÉSIE

Les mots Conscience et Inconscience sont pris tantôt dans un sens relatif et tantôt dans un sens absolu. On dira, par exemple, qu'un phénomène est inconscient, pour exprimer l'idée que le *Moi* n'en a pas conscience, mais sans affirmer par là que ce phénomène n'est pas conscient en lui-même et pour son propre compte. Les centres ganglionnaires ont sans doute une conscience propre de leur activité, peut-être même une sorte d'intelligence; mais cette conscience est étrangère au *Moi* et reste pour lui relativement inconsciente. La physiologie contemporaine tend à établir qu'il s'accomplit ainsi, dans l'organisme humain, un nombre immense de faits de conscience qui sont pour le *moi* comme s'ils appartenaient à d'autres personnes, et même avec ce désavantage en plus qu'ils ne se trouvent pas, comme les faits de la conscience cérébrale d'autrui, en relation directe avec des facultés de langage ou d'expression qui puissent servir à nous révéler leur existence et leur nature consciente. Il faut par conséquent distinguer avec soin l'inconscient en *soi* de l'inconscient relativement au *moi*.

Un grand nombre de savants prennent aujourd'hui les mêmes expressions dans un sens beaucoup trop restreint. Ils exigent, pour qu'il y ait conscience, un acte d'intelli-

gence ou de discernement; ils veulent qu'un fait soit comparé avec un autre et qu'il y ait aperception de leurs différences et de leurs relations. Une sensation prise isolément ne serait point pour eux un fait de conscience; il faudrait pour cela que le *moi* ou l'être pensant distinguât cette sensation d'une autre. Ainsi l'opération générale de l'esprit serait seule de la conscience, tandis que les termes simples, les sensations élémentaires dont elle se composerait ne comporteraient point une telle dénomination. Nous ferons simplement remarquer que cette restriction abusive tient à ce que l'on transporte arbitrairement à la conscience les conditions exigées pour la connaissance; on confond entre connaître et avoir conscience. Connaître, c'est bien réellement distinguer une chose d'une autre; mais avoir conscience, c'est simplement se trouver dans tel ou tel état de modification intime et subjective; la sensation la plus complétement isolée, la plus indécomposable, un atome de sensation, n'exclut en aucune façon la conscience; mais elle ne pourrait connaître qu'à la condition de devenir élément d'une organisation intellectuelle.

Quant aux ambiguïtés qui résultent de l'emploi du mot conscience dans un sens exclusivement moral, elles sont trop éloignées de notre sujet pour que nous ayons besoin de nous y arrêter ici.

Mais qu'est-ce en somme que la conscience? Est-il possible de la définir? La conscience est à nos yeux, la force elle-même, prise subjectivement; c'est l'état intime de la force. En tant qu'une force a telle ou telle intensité, telle ou telle relation, subit telle ou telle modification, elle est, pour elle-même, tel ou tel fait de conscience. Mais la force qui a conscience d'elle-même n'a pas conscience des autres forces; chaque force n'est par conséquent conscience que pour elle-même; pour les autres forces elle est matière ou mouvement; le mouvement matériel et la conscience sont les deux faces de la force, la face objective et la face subjective.

Les psychologues anglais de l'école de St. Mill et les métaphysiciens allemands de l'école de Hartmann prétendent

que la force devient seulement consciente dans le cas où elle rencontre une autre force et est modifiée par elle. C'est ce que nous ne pouvons admettre. Nous pensons que toute force a également conscience et de ses états permanents et de ses changements d'état; de là résultent même deux formes de la conscience dont on retrouve facilement l'opposition dans la distinction de la connaissance et de la sensibilité, des idées d'une part et des modes de plaisir et de douleur d'autre part; la sensation, la notion, l'idée sont des états dans lesquels se trouvent placés les organes; l'émotion au contraire est une modification concomitante de la conscience, une impression de plaisir, de peine ou d'indifférence, accompagnant la sensation et résultant de ce que les organes viennent de passer d'un état d'activité moins intense à une plus grande activité ou réciproquement. La conscience dure autant que la force et change d'état à chacune de ses modifications; mais à chaque changement de la force, en même temps qu'il y a changement de la conscience en tant que sensation, il y a aussi, comme on l'a vu dans les chapitres qui précèdent, une affection agréable ou désagréable de cette même conscience, suivant que le changement est en plus ou en moins.

Une question très-grave, une des plus importantes de la philosophie, bien qu'elle ait été jusqu'à présent fort négligée, consiste à déterminer jusqu'où s'étend le domaine de la conscience, dans le sens absolu du mot. Même en ce qui ne concerne que la sensibilité du tissu nerveux, nous trouvons déjà les physiologistes et les psychologues divisés en deux catégories : les partisans de l'inconscience relative, qui croient que les ganglions ou les nerfs sont conscients de leurs modifications propres, alors même que cette modification ne se communique pas au cerveau ou au moi, et les partisans de l'inconscience absolue qui, tout en admettant des modifications des nerfs et des centres en dehors de l'activité du moi, pensent que la conscience est une qualité qui ne vient s'y ajouter que dans certaines conditions et n'appartient qu'à l'activité cérébrale constituant le moi pensant.

Cette dernière doctrine est celle de Kant, d'après laquelle la conscience serait une faculté nouvelle venant, dans certaines circonstances, s'ajouter aux phénomènes. Parmi les physiologistes, nous nous contenterons de citer M. Claude Bernard qui admet une sensibilité inconsciente en elle-même, des sensations inconscientes, et chose plus étrange encore, une intelligence inconsciente. Le savant physiologiste confond la sensibilité avec l'irritabilité et ne saisit l'intelligence que par son côté extérieur, mécanique ou objectif; il voit de l'intelligence partout où se trouve une adaptation organique de certains faits combinés en vue de certains résultats, et peu lui importe que ce système de faits, ce mécanisme, ait ou n'ait pas en lui-même la conscience de ses fonctions. « Le centre nerveux ou l'élément central, dit M. Claude Bernard, est une cellule nerveuse dans laquelle l'action sensitive se transforme en action motrice Dans le cas de *sensibilité inconsciente*, cette transformation a lieu directement comme si la sensibilité se réfléchissait en motricité. C'est pourquoi on a appelé ces sortes de mouvements involontaires et nécessaires des mouvements réflexes. Dans le cas de *sensibilité consciente*, il existe entre la sensation et le phénomène môteur volontaire d'autres phénomènes nerveux d'ordre supérieur qui ont leurs conditions de manifestation dans des éléments contraires spéciaux... Les centres nerveux élémentaires conscients n'existent que dans le cerveau; dans toutes les autres parties du corps, ces centres nous paraissent inconscients... Ce qui à première vue paraît impossible, c'est de comprendre comment la sensibilité, d'abord inconsciente, peut devenir ensuite consciente... La sensibilité inconsciente, la sensibilité consciente et l'intelligence sont des facultés que la matière n'engendre pas, mais qu'elle ne fait que manifester. C'est pourquoi ces facultés se développent et apparaissent par une évolution ou une sorte d'épanouissement naturel, à mesure que les propriétés histologiques nécessaires à leur manifestation apparaissent [1]. »

La difficulté avouée par M. Claude Bernard d'expliquer

1. *Rapport sur le progrès de la physiologie générale en France.*

cette manifestation d'une faculté nouvelle est, à nos yeux, un argument, entre beaucoup d'autres, pour faire préférer la doctrine de l'inconscience relative à celle de l'inconscience absolue. Une faculté qui se manifeste est une force; et, comme rien ne se fait de rien, une force nouvelle ne peut être que la transformation d'autres forces; or, il n'a jamais été constaté que dans le cas où l'on suppose l'adjonction de la conscience à l'intelligence ou à la sensibilité, il y ait une force qui disparaisse pour produire un certain *quantum* de conscience. La conscience n'a point selon nous, d'équivalent mécanique ou thermodynamique, parce qu'elle n'est pas une faculté spéciale ou un phénomène particulier; elle est le fond de tous les phénomènes; c'est le mouvement lui-même sous sa force subjective, et la matière n'est que l'apparence extérieure sous laquelle une conscience se présente objectivement à d'autres consciences.

Parmi les physiologistes qui considèrent au contraire l'inconscience comme purement relative, et dont l'opinion se confond à peu près avec la nôtre, nous citerons Gerdy qui, dans sa *Physiologie philosophique des sensations*, a très-nettement distingué entre le fait de conscience pur, ou sensation en général, et le fait de conscience du moi qu'il désigne sous le nom de *perception* (l'emploi de ce mot est regrettable, car il ne convient qu'à une certaine espèce de phénomène du moi; celui d'*aperception* serait déjà préférable). De cette distinction découlent deux espèces de sensation : celles qui ne sont pas aperçues ou n'arrivent pas jusqu'au moi et celles qui sont aperçues; mais pour les premières comme pour les autres, Gerdy revendique hautement tous les attributs de la conscience. Il se fonde principalement sur certains phénomènes d'anesthésie : lorsqu'on brûle par exemple, le bout des doigts d'un animal vivant, d'un lapin, d'un chien, cet animal retire la patte, et l'on dit qu'il la retire parce qu'il a senti la chaleur. Or il suffit de lier et de comprimer les troncs nerveux ou seulement les nerfs qui se distribuent à l'un des doigts pour que l'animal reste immobile pendant qu'on lui brûle ce doigt profondément. Dès que l'on cesse la compression, l'animal retire la

patte en criant et donne des témoignages d'une vive douleur. Est-il possible d'admettre que dans le cas de la compression il ne se passe pas dans la patte les mêmes phénomènes que lorsque l'animal n'est pas lié. Quand on brûle avant la compression, la patte éprouverait de la douleur ; quand on cesse la compression, elle en éprouverait encore ; mais quand on brûle sans compression, elle n'en éprouverait point ! S'il fut jamais permis de conclure de ce qu'on voit à ce que l'on ne voit pas, n'est-il pas évident que, dans les trois cas, le même phénomène d'excitation locale et de sensation s'est passé dans la patte, et que le second cas ne diffère des deux autres que parce que la transmission sensoriale a été momentanément interceptée ? De ce que la transmission sensoriale a été interceptée et que la perception n'a pu s'accomplir, conclure que la sensation n'a pas eu lieu et que la sensibilité est abolie, ce serait déclarer que la sensibilité et les sensations dépendent de la transmission et de la perception sensoriales qui suivent la sensation et que la cause est l'effet de ses effets.

Gerdy rapporte encore aux phénomènes non perçus, bien que conscients en soi, l'excitation qui cause la contraction des fibres musculaires des intestins, du cœur, des muscles d'un membre que l'on vient d'amputer, enfin des muscles d'un animal qui vient de mourir. « Ne se passe-t-il pas, dit-il encore, un phénomène de sensation inaperçue chez l'écrivain qui, vivement occupé par un travail de composition, ne s'aperçoit du froid qui le glace que lorsque ses doigts engourdis ne peuvent plus tenir la plume. » Enfin quand les pathologistes, en énumérant les symptômes de l'apoplexie ou de la compression brusque de la moelle épinière, parlent de la paralysie de la sensibilité, il ne faudrait pas prendre ces expressions au pied de la lettre. Ces expressions ne sont permises que pour la commodité du langage ; car elles ne peuvent être justifiées aux yeux de la raison. En réalité, il y a seulement paralysie de la faculté de percevoir ou de la faculté de transmission des sensations à travers la moelle.

Certains métaphysiciens vont plus loin encore. Ed. de Hartmann, qui a donné à son système le nom de *Philosophie*

de l'Inconscient [1], attribue la sensibilité et la conscience non-seulement au cerveau et aux autres centres nerveux, mais aux moindres éléments des corps organisés, aux végétaux, aux moindres molécules des corps inorganiques et jusqu'aux simples atomes. Hartmann reproche au Christianisme et au Judaïsme, dont les traditions gouvernent encore les idées modernes, d'avoir creusé un abîme entre l'esprit et les sens, et d'avoir eu de la répugnance à admettre la fraternité des hommes avec les animaux, à plus forte raison avec les plantes et avec le reste de la nature : c'est contre ces tendances que Hartmann, au nom du Panthéisme, a essayé de réagir. Mais on retrouverait des idées analogues chez plus d'un auteur français, et notamment chez ceux de l'école sensualiste. « Chacun de nous, dit Destutt de Tracy [2], ne connaît la sensibilité par expérience qu'en lui-même. Il la reconnaît dans ses semblables à des signes non équivoques, mais sans jamais pouvoir s'assurer au juste du degré de son intensité dans chacun d'eux : il faudrait qu'il pût sentir par les organes d'un autre. Elle se montre à nous plus ou moins clairement dans les différentes espèces d'animaux, à proportion qu'ils ont plus ou moins de moyens de l'exprimer. Elle ne se manifeste pas de même dans les végétaux ; mais aucun de nous ne pourrait affirmer qu'elle n'y existe pas, ni même dans les minéraux ; personne ne peut être certain qu'une plante n'éprouve pas une vraie douleur quand la nourriture lui manque ou quand on l'ébranche ; ni que les particules d'un acide, que nous voyons toujours disposées à s'unir à celles d'un alcali, n'éprouvent pas un sentiment agréable dans cette combinaison. Je ne veux point par cette observation vous induire à supposer la sensibilité partout où elle ne paraît pas ; car en bonne philosophie, il ne faut jamais rien supposer ; mais je sais que nous sommes dans une ignorance complète à cet égard. »

Nous retrouvons cette manière de considérer le monde parfaitement exposée dans un intéressant opuscule sur

1. Voyez notre exposition du système de Hartmann, dans la *Revue scientifique*, 7 septembre et 28 décembre 1872.
2. *Éléments d'idéologie*, Ire part., ch. II.

André Dumont et la philosophie de la nature, par le docteur Ch. Horion [1] : « La conscience, qu'on dit exclusive à l'homme, et qui n'est que la faculté de réagir, donc de sentir, cette conscience, qui appartient déjà à l'atome primitif, à la monade philosophique, où elle est à l'état le plus simple, reste plus ou moins obscure et éparpillée dans les minéraux et les végétaux, ou du moins n'y présente pas d'appareil spécial pour représenter l'ensemble complexe qu'elle constitue. Au contraire, dans les animaux, les consciences individuelles des éléments anatomiques mises en jeu sont en quelque sorte concentrées et reliées les unes aux autres à l'aide d'un appareil spécial, le système nerveux, qui constitue le réseau télégraphique des animaux en général et de l'homme en particulier. Cet appareil, par les connexions qui s'établissent entre ses diverses parties, d'où résultent leur solidarité et l'unité du système, va se perfectionnant à mesure qu'on s'élève dans la série, et chez l'homme l'organe récepteur interne arrive à un degré tel que ces différentes dépêches transmises par les différents sens ou filets nerveux sensitifs, viennent se rencontrer, se concentrer dans des cellules ou chambres nerveuses centrales, où elles se combinent, se superposent ou se neutralisent suivant leurs caractères, leurs intensités, leurs angles d'incidences, etc., ainsi que suivant les dispositions des cellules nerveuses qui les reçoivent, cellules d'où sortira, par réflexion, la résultante, le jugement transformé en impulsion réactionnelle ou volition, qui, par les fibres nerveuses motrices, se transmettra aux fibres musculaires et viendra manifester, par un mouvement extérieur, le travail interne produit dans l'organe cérébral. C'est parce que le cerveau humain concentre le mieux toutes les impressions intrinsèques et extrinsèques du corps, que la conscience humaine est la forme la plus élevée de la conscience de l'univers. C'est un microcosme ou petit monde, qui représente fidèlement, mais réduit, le macrocosme ou grand monde. »

Si l'on ne consulte que le sens commun, ou l'opinion vul-

1. Bruxelles et Paris, 1866.

gaire, les faits extérieurs sont semblables aux faits dont nous avons conscience en nous-mêmes : la chaleur, la couleur, le son, la résistance, l'odeur, la saveur, seraient dans les corps comme ils sont en nous, et ces phénomènes ne feraient que se transmettre du monde extérieur à notre conscience, suivant les conditions de la perception. Mais les philosophes ne sont pas généralement de cet avis. Depuis Descartes surtout, ils répètent que les faits hors de nous n'ont rien de commun avec les sensations qui leur correspondent en nous; qu'ils ont seulement la propriété d'éveiller ces sensations, et que rien ne nous autorise à considérer les causes des sensations comme de même nature que les sensations elles-mêmes. Des faits extérieurs, disent-ils, nous ne pouvons affirmer que l'existence ou le mouvement, la vitesse ou la direction de leur transmission d'un lieu à un autre ou d'un objet à un autre; nous ne pouvons rien savoir de leurs qualités intimes.

La physiologie contemporaine mène cependant à de tout autres conclusions. Il est démontré aujourd'hui que les sensations ne sont, en dernière analyse, que des mouvements du cerveau; que, dans les faits dont nous avons conscience, la sensation et le mouvement sont un seul et même phénomène se présentant à nous sous des points de vue différents, la sensation étant le fait vu du dedans, et le mouvement le même fait vu du dehors; ce serait, en un mot, les deux faces d'un seul et même fait. Nous acceptons toutes ces conclusions. Mais si les faits intérieurs ont deux faces, la sensation et le mouvement, nous ne comprenons pas pourquoi les faits extérieurs n'auraient qu'une seule face, le mouvement, et n'auraient point de face subjective. Sans doute, nous ne pouvons pas sentir les sensations qui sont hors de nous et en discontinuité avec la conscience; mais rien ne prouve qu'elles ne soient pas des sensations en elles-mêmes. Nous dirons donc aux partisans de l'inconscience absolue : — Puisque vous avez si bien réussi à montrer qu'en grossissant les faits, en les traduisant, en les interprétant par leurs impressions sur des sens différents, on reconnaît que toute sensation n'est que l'équi-

valent d'un mouvement, — que l'idée d'une sensation et l'idée d'un mouvement moléculaire des centres nerveux correspondent au même phénomène entrant en nous par des voies différentes, — pourquoi n'admettez-vous pas que d'autres mouvements dont nous n'avons l'idée qu'en les supposant correspondants à des conceptions actuelles de perceptions possibles, pourquoi n'admettez-vous pas que ces autres mouvements soient aussi en eux-mêmes des sensations? Ces faits ne peuvent parler, ils n'ont pas d'instruments d'expression et de langage comme les êtres organisés, et ils ne peuvent nous dire qu'ils sentent ; mais cependant, ils sont complétement semblables à ces autres faits qui, étant des parties d'un centre nerveux, nous apparaissent comme des sensations. Est-ce que vous faites dépendre exclusivement la faculté de sentir de l'organisation? Mais l'organisation ne fait que combiner des matériaux, elle ne crée rien ; le système nerveux n'est qu'un appareil conducteur et centralisateur ; il peut grouper des mouvements et des sensations de manière à en construire une intelligence, mais il ne peut créer ni des sensations ni des mouvements. Du moment où l'intelligence n'est qu'un groupe et une série de sensations élémentaires réagissant les unes sur les autres, pourquoi repousser l'idée de sensations élémentaires sans organisation hors de nous, s'organisant en nous en conscience intelligente. L'existence inconnue doit être, jusqu'à preuve du contraire, supposée analogue à l'existence connue. Comme nous ne connaissons que des faits de conscience, nous devons admettre que l'univers entier, même dans ce que nous n'en pouvons connaître, consiste également en faits de conscience.

Il serait contraire au principe de la conservation de la force d'admettre que la sensation soit une force supplémentaire venant s'ajouter au mouvement dans certaines circonstances et le quittant dans d'autres. D'où viendrait-elle quand elle apparaîtrait? Où irait-elle quand elle cesserait d'être? Or, si la sensation n'est pas une force venant s'ajouter au mouvement, si elle n'est qu'une face du mouvement, il est logique d'induire que les mouvements des

objets extérieurs semblables à ceux que nous sentons en nous, sont en eux-mêmes des sensations analogues aux nôtres.

On ne peut pas davantage faire dépendre la faculté de sentir d'une espèce particulière de corps en mouvement, car la chimie nous apprend qu'il n'entre dans la composition des êtres vivants absolument aucune substance que l'on ne retrouve dans la nature inanimée. Il n'y a point de matière organique particulière. Les différences qui existent entre les êtres organiques et le monde inorganique ne peuvent donc avoir leur fondement dans la nature différente des substances qui les composent, mais seulement dans les procédés suivant lesquels ces substances entrent en composition.

Nous n'irons pas cependant jusqu'à identifier l'existence avec la conscience. Car nous sommes obligé d'admetttre aussi l'existence de l'inconscience absolue. L'inconscience est, selon nous, dans le sens subjectif, ce qui correspond au vide dans le sens objectif. Si le vide et l'inconscience n'existaient point, l'univers formerait, dans sa manifestation, un immense tout sans aucune espèce de discontinuité, sans possibilité de changement ni de mouvement dans les phénomènes; aucune conscience particulière ne pourrait être séparée d'autres consciences, et le moi humain, pris dans n'importe quelle individualité, serait l'univers tout entier. On retomberait ainsi dans les inconvénients des idéalistes allemands, qui confondent le moi avec Dieu et l'absolu.

L'inconscient existe et nous connaissons son existence; nous n'en avons pas directement conscience, parce qu'il est impossible d'avoir conscience de l'inconscient; mais son existence est impliquée par la limitation des consciences individuelles, limitation qui ne serait pas possible sans un principe de discontinuité inconsciente; si les consciences particulières n'étaient pas séparées par de l'existence inconsciente, elles ne formeraient qu'une conscience unique. Nous reconnaissons deux espèces d'existences, l'une consciente, l'autre inconsciente. La première est matière dans le sens objectif, sensation dans le sens subjectif; la seconde est le vide ou la négation de la force. La première est la phénoménalité posi-

tive de l'être absolu; la seconde, sa phénoménalité négative. Nous repoussons donc cette théorie des disciples de Kant, d'après laquelle la conscience, avec tous ses modes de sensation, serait une et indivisible; de même que l'univers, avec toutes ses qualités, serait également un et indivisible.

Nous ne soutiendrons pas que les qualités du corps soient en elles-mêmes des sensations rigoureusement pareilles à celles que leur perception nous donne; car les mouvements extérieurs en se communiquant à notre système nerveux doivent être modifiés par les mouvements de l'organisme et deviennent probablement d'autres mouvements; il nous suffit qu'on reconnaisse une analogie entre les phénomènes dont nous avons conscience et ceux que nous ne faisons que percevoir. Nous croyons, en somme, que la doctrine des sensations élémentaires et de l'équivalence des forces conduit nécessairement à envisager l'univers comme un ensemble de sensations, et le *moi* comme un groupe particulier de mouvements et de sensations venant du dehors, s'organisant en nous, se modifiant les uns les autres et, en dernier lieu, restitués au dehors. Les qualités des corps seraient hors de nous analogues, sinon semblables à ce qu'elles sont en nous; le monde serait à peu près tel qu'il paraît être au vulgaire; le sens commun aurait raison contre la philosophie, et ce ne serait point la première fois.

IV. — La conscience du plaisir et de la douleur suit nécessairement la conscience des sensations. Si la conscience est partout où il y a force, même dans le monde inorganique, nous devrons admettre également que le plaisir et la douleur existent dans toute la nature et accompagnent tous les faits.

Les sentiments individuels de plaisir ou de peine sont déterminés, de même que les groupes et séries de sensations, par la continuité et la discontinuité des forces élémentaires. Il peut donc y avoir, même dans un seul organisme, une multitude de centres inconscients les uns aux autres, dont les plaisirs et les souffrances peuvent rester complétement ignorés du centre intelligent et cérébral, qui s'appelle le moi. Quant aux modes de plaisir et de peine qui sont sentis par le moi, leur intensité dépend nécessairement de la per-

fection de la communication nerveuse entre le système cérébro-spinal et les cellules lésées ou excitées. Si les relations sont intimes, la diminution ou l'augmentation de force qui engendrent les sentiments, sont vivement senties par le centre conscient; si, au contraire, ces relations n'existent qu'à un faible degré, le sentiment, bien que très-aigu peut-être dans la cellule considérée en elle-même, n'arrive que vague et confus au cerveau. C'est pour cette raison que la moindre altération de certains organes à l'égard desquels la communication nerveuse est organisée d'une façon merveilleuse, comme l'œil ou l'ouïe, nous fait plus souffrir qu'une grande plaie des parties charnues du corps; une épine enfoncée sous l'ongle, la plus légère piqûre des nerfs du bras, nous causent des douleurs atroces.

Les physiologistes donnent le nom d'anesthésie à l'inconscience relative. Une des plus grandes sources de complication pour la théorie du plaisir et de la peine se trouve dans les variations incessantes des limites du champ de la conscience centrale. Les directions de l'attention suffisent déjà pour amener un changement de ces limites; il arrive par exemple que des soldats, dans la chaleur d'une bataille, ne s'aperçoivent pas de leurs blessures. Toute interruption accidentelle de continuité dans le système nerveux qui sert à centraliser les sensations dans le cerveau, nous empêche de sentir ce qui se passe dans certains organes, et nous ignorons leurs plaisirs et leurs douleurs. Cette interruption peut résulter d'une lésion, d'une compression, d'une suppression de l'apport du sang dans certaines parties, d'une aglobulie considérable, d'une diminution de l'oxygène, comme dans l'asphyxie. Le froid paraît affaiblir la sensibilité soit en empêchant le cours du sang dans les parties refroidies, soit en entravant la mobilité des cellules nerveuses; la grande chaleur produit le même effet en les écartant d'une manière excessive. L'anesthésie produite par des substances comme le chloroforme, l'éther, l'alcool, le plomb, paraît avoir pour cause une altération du sang qui, soit en empêchant la réparation des cellules nerveuses, soit en les isolant, fait obstacle à leur fonctionnement.

L'anesthésie ne supprime pas, selon nous, les souffrances, mais elle les oblige à rester purement élémentaires, moléculaires, cellulaires; elle ne permet pas aux sentiments de se confondre en un état général, et les laisse divisés en une multitude d'affections locales dont le moi n'est pas informé. Dans des cas contraires, où le système nerveux se trouve exceptionnellement surexcité, le moi prend conscience d'une manière plus ou moins vague, plus ou moins confuse, des modifications de sensibilité qui s'effectuent dans certains centres nerveux secondaires avec lesquels il ne se trouve pas d'ordinaire en communication suffisante.

L'anesthésie peut être générale ou n'affecter que certaines parties du corps Elle peut ne s'étendre qu'à un ou plusieurs sens et laisser les autres complétement intacts. Il y a par exemple des cas où nous cessons de sentir la douleur proprement dite, c'est-à-dire la douleur des lésions, des piqûres, des déchirements, des brûlures, etc., tandis que nous conservons la sensibilité tactile; les médecins désignent cet état sous le nom d'*analgésie*. La faculté de sentir la peine en général n'est cependant pas supprimée; car l'analgésie s'accompagne souvent d'une hyperesthésie de la peau, dans laquelle le moindre attouchement suffit pour faire souffrir le malade; il n'y a donc interruption que pour le sentiment des lésions. On a surtout observé l'analgésie dans les cas d'hystérie (Observations de M. Beau) et l'intoxication saturnine (observations de M. Manouvrier [1]).

D'autres fois, c'est le contraire qui se produit. Nous continuons à sentir la douleur, mais il y a anesthésie de la peau. Dans des cas d'hémiplégie, des malades se plaignent quand on les pique, quand on les pince, quand on les brûle, sans cependant avoir conscience ni du contact, ni de la température [2]. Dans d'autres cas, des lésions douloureuses, des phlegmons, des tumeurs, des déchirements, interrompent la continuité nerveuse, et, tout en nous faisant souffrir, nous

1. *De l'Intoxication saturnine*, 1874.
2. G. Guérin, *Des différents modes de sensibilité de la peau et de leur paralysie*, 1872.

rendent insensibles aux impressions des sens. C'est ce qu'on appelle anesthésie douloureuse.

La limitation du champ de la conscience par la discontinuité des cellules nerveuses, explique comment nous pouvons ressentir indirectement l'effet de certaines peines ou de certains plaisirs, sans en connaître les objets ou les causes. Un centre nerveux, autre que le cerveau, peut éprouver une modification agréable ou désagréable qui reste inconnue au Moi proprement dit; mais il peut se faire que cette modification exerce de l'influence sur d'autres fonctions, par exemple sur celles de circulation; le sang va arriver plus abondant ou plus rare au cerveau, et il en résultera pour ce dernier une impression de bien-être ou de malaise, dont la cause première lui échappe. C'est ainsi que nous nous trouvons souvent disposés à la gaieté ou à la tristesse sans pouvoir en rendre raison.

V. — De ce que les deux procédés inverses de la causalité se supposent réciproquement, de ce qu'il ne peut y avoir composition que de forces antérieurement séparées, et séparation que de forces antérieurement réunies, et enfin de ce qu'il existe éternellement, dans l'ensemble de l'univers, la même quantité de force, de mouvement, de phénoménalité, il s'ensuit que le plaisir et la douleur doivent exister en quantité rigoureusement équivalente et éternellement immuable au sein de l'absolu. Cette conclusion aboutit à une philosophie également éloignée de l'optimisme qui professe que dans le monde le bien l'emporte sur le mal, et du pessimisme des Bouddhistes et de l'école de Schopenhauer, d'après lequel le mal serait en excès sur le bien; elle ne permet de concevoir que des progrès relatifs, d'un monde au détriment d'un autre, d'une espèce au détriment des autres; le progrès de l'humanité n'est par exemple qu'un empiétement et un triomphe d'une race supérieure sur d'autres races et en même temps sur les autres êtres organiques ou inorganiques; nous avons défini la civilisation une accumulation de forces dans ou pour l'humanité au détriment du reste de la nature[1]. En vertu de la lutte pour la vie, notre

1. *Revue scientifique*, 22 juin 1872.

espèce se civilisera le plus qu'elle pourra, et durera aussi longtemps qu'il lui sera possible de s'adapter aux conditions d'existence de notre planète. La complication de ses organismes individuels ou sociaux l'expose évidemment à beaucoup de souffrances; mais nous pensons, malgré l'opinion des Schopenhauer et des Hartmann, qu'elle est en même temps capable d'une somme de jouissances beaucoup plus considérable encore, et cette différence en faveur du plaisir ou du bien résulte, selon nous, de sa supériorité sur les autres espèces, de son triomphe et de sa prépondérance sur tous les autres êtres qu'elle exploite à son profit.

DEUXIÈME PARTIE

SYNTHÈSE PARTICULIÈRE

CHAPITRE PREMIER

CLASSIFICATION DES ÉMOTIONS

On n'a pas, jusqu'à présent, entrepris sur une base véritablement philosophique la distinction des différentes espèces de plaisirs et de douleurs. Le moraliste anglais Paley professait sur ce point une opinion qui, si elle était vraie, tendrait à exclure toute classification; il soutenait qu'il n'y a entre les plaisirs et les peines que des différences de durée et d'intensité. Il n'admettait point surtout qu'il y eût des plaisirs plus nobles les uns que les autres. Dans ses *Éléments de philosophie morale et politique*, il affecte d'écarter ce qu'il appelle les déclamations vulgaires sur la dignité et la capacité de notre nature, sur la prétendue supériorité de la partie rationnelle relativement à la partie animale de notre constitution, et par conséquent sur celle des plaisirs de l'âme relativement aux jouissances du corps; il n'admet point qu'on oppose l'élévation, le raffinement, la délicatesse des premiers à la bassesse, la grossièreté et la sensualité des autres. Paley était cependant un théologien, un ardent défenseur de la doctrine des causes finales; mais il était persuadé que la sagesse et la toute-puissance divines

se manifestent également dans tous les faits conformes à l'utilité générale, de quelque ordre qu'ils soient, corporels ou spirituels. Pour prouver qu'il n'y a réellement entre les plaisirs que des différences de degré, il se fondait sur ce qu'on observe les mêmes apparences de contentement ou de bonheur chez des hommes des tempéraments les plus contraires, doués des goûts les plus opposés, se livrant aux professions les plus diverses. Un même plaisir correspondrait donc à des états tout à fait différents. On aurait plus ou moins de plaisir, plus ou moins de douleur; mais il n'y aurait point plusieurs espèces de plaisir ou de douleur. Les différences tiendraient uniquement à la diversité des sensations, des faits de conscience, des fonctions, des modes d'activité que le plaisir ou la douleur accompagneraient. La distinction d'un plaisir de l'odorat et d'un plaisir de l'ouïe reposerait uniquement sur la différence des perceptions des organes olfactifs et auditifs; mais dans les deux cas le plaisir pourrait être le même, c'est-à-dire, d'après le langage de notre théorie, résulter d'une même quantité d'excitation communiquée à l'organisme par deux voies différentes.

La plupart des essais de classification qui ont été proposés jusqu'à ce jour sembleraient confirmer indirectement les idées de Paley, car ce ne sont point, à proprement parler, des classifications de différentes espèces de douleurs et de plaisirs. Ce que l'on a véritablement classé, ce sont les phénomènes que la douleur ou le plaisir accompagnent; en d'autres termes, on a simplement reproduit les classifications ordinaires des faits psychologiques. Kant et sir William Hamilton distinguent, par exemple, les plaisirs et les douleurs des sens, les plaisirs et les douleurs de l'intelligence, et enfin les plaisirs et les douleurs des facultés conatives de désir et de volonté; cela revient à dire que le plaisir peut accompagner indifféremment l'exercice des sens, de l'intelligence ou de la volonté. Un philosophe italien, M. Paul Mantegazza, qui a écrit sous le titre de *Fisiologia del' Piacere* un livre dont la sixième édition est sous presse, et qui est surtout remarquable au point de vue de la description, s'est aussi contenté d'examiner successivement les

différents sens, les facultés intellectuelles, les passions et émotions du cœur, et de montrer dans quelles circonstances tous ces faits deviennent des sources de plaisir.

La plupart des auteurs qui ont manifesté l'intention de faire quelque chose de plus, de distinguer véritablement des espèces de douleur ou de plaisir, ont malheureusement confondu ces phénomènes avec des émotions morales, avec des passions, avec les désirs, avec des modifications de l'amour ou de la haine, phénomènes qui sont cependant d'un ordre tout différent et s'accompagnent seulement de plaisir ou de peine dans les cas analogues à ceux où les fonctions des sens et de l'intelligence s'en accompagnent également. Dans les œuvres de Descartes et de Spinoza, l'étude du plaisir et de la peine n'est point séparée de celle des désirs et des passions. Elle ne l'est pas davantage dans des livres comme le *Traité de l'usage des passions* de Senault, ou le *Traité des facultés de l'âme* d'Ad. Garnier, ou encore le *Manuel de physiologie* de J. Müller. Bain lui-même, qui a poussé fort loin l'étude des sentiments, et à qui cette partie de la philosophie est redevable de plus d'un progrès, a rapporté au plaisir et à la peine des émotions qui, selon nous, ne sont que des modes de désir : telles sont les affections tendres, les sentiments de bienveillance, l'instinct maternel, l'amour, la haine, la colère, etc. Sous le nom d'émotions, Bain ramène les espèces de plaisir et de douleur, à un certain nombre de groupes : émotions de terreur, émotions tendres, émotions du moi, émotions de pouvoir, émotion irascible, émotions d'action, émotions intellectuelles, émotions sympathiques, émotion idéale, émotions esthétiques, émotions morales. Il ne nous est pas possible de démêler sur quel principe repose une telle division, qui offre moins le caractère d'une classification régulière que ceux d'une énumération arbitraire et accidentelle.

Dans la science du plaisir et de la douleur, nous ne nous trouvons plus, comme dans les autres sciences, en présence d'organes ou de fonctions séparés, car le plaisir est de tous les organes et de toutes les fonctions, comme aussi la douleur : aussi pensons-nous que reproduire dans cette science

la classification des facultés de perception, d'intelligence et de volonté, c'est se livrer à une redondance psychologique qui n'offre pas, sans doute, de bien graves inconvénients, mais jette en tout cas fort peu de lumière sur l'analyse. Cependant nous croyons, d'un autre côté, que les faits de cette science doivent être présentés dans un certain ordre, groupés et déduits suivant certains principes, que l'on peut, en un mot, malgré ce qu'il y a de vrai dans l'opinion de Paley, trouver une base de classification en dehors des différences d'intensité ou de durée des émotions. Cette base nous est fournie par notre définition même du plaisir et de la douleur. Si le plaisir n'est que l'augmentation de la force dans l'ensemble de l'individualité consciente, n'avons-nous pas à distinguer les différentes espèces d'augmentation de force, c'est-à-dire les procédés suivant lesquels cette augmentation peut se produire dans l'organisme? Si la peine est au contraire une diminution de force, cette diminution ne peut-elle pas s'accomplir de différentes manières, abstraction faite de l'organe ou de la fonction qui en sont le siége ou l'expression? La peine ne résultera-t-elle pas tantôt d'une insuffisance d'excitation, tantôt d'une excitation trop grande qui va jusqu'à la désagrégation des éléments organiques, tantôt d'une trop grande dépense d'énergie, tantôt d'une suppression, tantôt d'un obstacle? L'excitation qui produit le plaisir ne peut-elle pas provenir, soit de l'action des objets extérieurs sur nous, soit de la nutrition, soit des fonctions de l'organisme qui s'accomplissent hors du domaine de la conscience? La quantité de force reçue n'est-elle pas tantôt conservée par l'individu et transformée en travail intérieur, tantôt restituée au dehors sous forme de production, d'acte volontaire, d'énergie locomotrice, de chaleur, etc.? En d'autres termes, de quelles manières la force pénètre-t-elle en nous? Qu'y devient-elle? Ne fait-elle que traverser la sphère de la conscience? ou bien y séjourne-t-elle en y subissant des modifications diverses? Enfin comment nous quitte-t-elle? Les différentes réponses à ces questions nous indiqueront autant d'espèces de plaisirs et de douleurs, et ce sera bien là une classification d'un carac-

tère strictement philosophique, puisque le principe en sera emprunté à la nature même des faits à classer.

La diminution d'énergie d'où résulte la douleur se produit en nous d'une manière positive ou négative : positive, quand elle résulte d'une augmentation de dépense ou d'activité ; négative, quand elle consiste dans une suppression d'excitation, de réparation ou de réaction vitale. Nous avons par conséquent à rapporter tout d'abord toutes les douleurs à deux grandes classes : 1° celles qui tiennent à ce que nous perdons trop de force ; 2° celles qui consistent en ce que nous n'en recevons pas assez. Nous subdiviserons ensuite chacune de ces classes en un certain nombre d'espèces.

Nous appliquerons ensuite aux plaisirs le même principe de classification ; nous les diviserons en plaisirs négatifs et plaisirs positifs, suivant qu'ils résultent d'une diminution de dépense ou d'une augmentation d'excitation.

Dans la dernière édition de ses *Principes de psychologie*[1], M. Herbert Spencer a aussi distingué les douleurs positives des douleurs négatives, mais il a pris ces expressions dans un tout autre sens que nous. Il considère, en effet, le plaisir comme le sentiment correspondant à une activité modérée, tenant le milieu entre l'inaction et l'excès d'activité ; il donne le nom de douleur négative à l'inaction et celui de douleur positive à l'activité excessive. Pour nous, au contraire, la douleur n'accompagne que la diminution de force ; elle est positive, quand cette diminution tient à un excès de dépense ; négative, quand elle provient d'une insuffisance de réparation. De même, nous appellerons plaisirs positifs ceux qui résultent d'une augmentation d'excitation ; plaisirs négatifs, ceux qui résultent d'une diminution de dépense. Notre théorie nous semble plus philosophique que celle de M. Herbert Spencer, car elle a l'avantage de ne pas réunir sous le même nom de douleur des faits précisément contraires : la négation d'activité et l'excès d'activité. Il est assez difficile d'admettre que des phénomènes diamé-

1. Traduits en français par MM. Ribot et Espinas, 1874, t. Ier, p. 122 et suiv.

tralement opposés puissent éveiller dans la conscience un seul et même sentiment. A ne considérer que l'apparence des faits, la théorie de M. Herbert Spencer peut paraître juste ; mais dès qu'on pousse l'analyse jusqu'au fond des choses et jusqu'aux éléments des faits de conscience, on ne peut plus la trouver suffisante.

CHAPITRE II

PEINES POSITIVES

§ 1. — EFFORT. — FATIGUE

Nous lisons dans les *Tusculanes* de Cicéron (*Quæst.*, I. II) que les Grecs n'établissaient aucune distinction entre la douleur et la fatigue, et exprimaient ces deux affections par un même mot. C'était, selon nous, pousser trop loin la généralisation du sentiment de fatigue ; il ne nous paraît pas possible de confondre avec ce sentiment la douleur que nous font éprouver une blessure ou une brûlure, une odeur ou une saveur désagréables, la mort d'une personne que nous aimons, et en général toutes les douleurs qui ne proviennent pas d'une dépense considérable d'énergie. Mais, d'un autre côté, il nous paraît convenable de rapporter à la fatigue, à l'épuisement et à l'abattement qui en résultent, toutes les peines qui ont pour origine un effort soit volontaire, soit instinctif, soit conscient, soit inconscient, en un mot toutes les peines d'un caractère positif. Peu importe que l'effort ait pour but l'accomplissement d'un travail exté-

rieur ou qu'il aboutisse simplement à la production d'une pensée. L'organisme éprouve un malaise plus ou moins pénible dans tous les cas où il a été déterminé à oxyder, c'est-à-dire à user une certaine quantité de matériaux plus rapidement qu'ils ne peuvent être réparés suivant le cours ordinaire de la circulation et de l'assimilation. La fatigue s'accumule graduellement pendant toute la durée de l'effort et du travail ; dans un effort très-considérable, elle se déclare d'une manière brusque qui la fait ressembler à une douleur aiguë. Elle dure jusqu'au moment où la réparation commence à reprendre le dessus sur la dépense d'énergie, et l'on conçoit que chez les individus faibles, anémiques ou soumis à des privations, le sentiment d'épuisement dure plus longtemps que chez les individus robustes et à sang riche ou dont le régime alimentaire est abondant.

Il ne peut y avoir dépense excessive ou fatigante d'énergie que dans le cas où nous rencontrons une résistance ; dans tout travail extérieur, il y a toujours un objet à mettre en mouvement d'une manière quelconque, et de même il n'y a d'effort intellectuel qu'à la condition que nos idées aient besoin, pour se présenter dans la conscience, de triompher d'autres idées qui se trouvent inconciliables avec elles ; d'autres fois il y a à surmonter un obstacle qui empêche les mouvements vitaux et ne leur permet de s'accomplir qu'en empruntant un supplément de force aux approvisionnements de l'organisme ; d'autres fois encore il faut résister à des désirs par une volonté supérieure en intensité, ou savoir contenir un besoin instinctif au moyen d'excitations nerveuses qui ne se produisent qu'au détriment de l'ensemble de nos fonctions. Ainsi dans tout effort intellectuel ou corporel, nous communiquons une certaine quantité de mouvement, et la perte que nous subissons dans cette lutte contre un obstacle doit se mesurer par un supplément d'oxydation de nos éléments histologiques. En d'autres termes, la dépense d'énergie par laquelle nous produisons quelque chose ou nous rendons maître d'une résistance, n'est, en dernière analyse, que l'excitation dans certains organes, au préjudice du reste de l'individualité, d'une quantité supplé-

mentaire de mouvement vital suffisante pour imprimer à l'objet contre lequel nous luttons un déplacement qui permette soit l'accomplissement normal de nos fonctions, soit les changements que nous voulons imposer à l'objet lui-même. Lorsque nous ne faisons que parler, nous mettons l'air en mouvement, puisque tout son articulé n'est qu'un mouvement de l'air destiné à se communiquer aux nerfs auditifs de nos semblables ; or, pour avoir la mesure complète de ce que nous dépensons dans cet acte, il faudrait ajouter à la quantité de mouvement dont les organes vocaux auraient été le siége s'ils avaient fonctionné dans le vide, la quantité de mouvement qui se traduit dans l'air par des sons ; l'oxydation totale doit être en proportion de la somme de ces deux éléments. De même, l'homme use davantage lorsqu'il marche avec un fardeau sur les épaules que lorsqu'il marche sans rien porter ; car il a, dans le premier cas, indépendamment de son propre corps, une seconde masse à mettre en mouvement. Le travail intellectuel pourrait se mesurer de la même manière, et ce qui prouve bien que, dans l'élaboration de la pensée il y a toujours une dépense considérable de force, c'est que chez tous les savants, artistes ou hommes de lettres dont la santé n'est pas altérée et qui ont le bonheur de ne pas être plus ou moins dyspeptiques, le travail de cabinet excite l'appétit. Les hommes qui pensent beaucoup tomberaient rapidement dans l'épuisement et l'anémie, s'ils n'avaient recours à une nourriture plus forte que celles des travailleurs musculaires. Les vibrations des éléments des nerfs, et en particulier de la substance cérébrale, paraissent beaucoup plus rapides que les mouvements des tissus des muscles. Un avocat consomme en général plus de beefsteaks qu'un manœuvre, et il faut bien que cette nourriture soit employée à quelque chose. La vérification expérimentale de cette vérité a d'ailleurs été poussée plus loin, car il a été prouvé, notamment par les curieuses recherches de M. Byasson, que la quantité de matériaux usés ou de produits oxydés éliminés par l'urine (urée et acide urique) augmentait en proportion du travail intellectuel aussi bien que du travail musculaire, et qu'il

était presque possible de doser, au moyen de l'analyse chimique des urines, la quantité d'efforts à laquelle la pensée se serait livrée dans une journée.

L'obstacle contre lequel nous avons à lutter se trouve quelquelois caché dans les profondeurs de l'organisme plus loin encore que les idées ou les instincts. Ce peut être un corps étranger introduit dans nos tissus ou un néoplasme inflammatoire qui, comprimant les parties environnantes, rend plus difficiles la circulation et l'accomplissement des mouvements. Il faut un plus grand effort pour mouvoir un muscle enflammé qu'un muscle sain ; la dépense de force exigée peut être assez grande pour se traduire par une douleur aiguë. Cette douleur aiguë se combine ordinairement avec des douleurs négatives dont nous aurons à parler tout à l'heure et qui résultent de la tension des tissus, de déchirements, de disposition à la désagrégation. Tout ce qui gêne la circulation engendre un malaise vague, une sorte d'anxiété. Tout corps étranger introduit dans les voies respiratoires amène les douleurs de l'étranglement et provoque les efforts si fatigants de la toux. Les souffrances de l'accouchement ne sont que de violents efforts pour expulser un corps qui est devenu étranger à l'organisme.

Il arrive quelquefois que les nerfs présidant au mouvement des muscles se trouvent excités sans participation de la volonté ou en dehors des conditions ordinaires. C'est alors qu'ont lieu ces contractions douloureuses des muscles que l'on désigne sous les noms de crampes, de spasmes, de contractures. Brown-Séquard dit avec raison que la douleur de ces crampes est en proportion de la résistance que rencontre la contraction; ce qui le prouve, c'est que la douleur est encore augmentée chaque fois que l'on veut allonger le muscle. Les convulsions sont des contractions morbides des muscles de la vie de relation (Axenfeld, *Des névroses*).

Dans les émotions de crainte, de frayeur, de colère, nous sommes souvent déterminés à faire des efforts pour détruire la cause d'un mal dont nous sommes menacés, ou pour nous venger d'une personne qui nous a fait tort; ces efforts, qui

peuvent être très-considérables, en raison des obstacles à surmonter pour atteindre notre but, amènent un certain épuisement qui vient s'ajouter aux peines d'un autre ordre que nous causent la vue du danger ou le mal que nous avons subi. Il y a dans les cas de ce genre combinaison des deux espèces de douleurs : de la douleur négative, causée par l'objet terrible ou haïssable, et de la douleur positive, qui résulte des efforts auxquels nous sommes obligés de nous livrer.

Une autre source de peine qui se rapporte à la fatigue consiste dans les efforts que nous avons à faire pour résister à nos propres besoins, à nos désirs, à nos passions, à certains penchants instinctifs. Dans ce cas, l'effort est toujours un acte volontaire, déterminé par une idée. Quand cette idée est elle-même la transformation d'une excitation venue du dehors, et que l'effort n'excède pas la quantité de force que cette excitation a fournie à l'organisme, la lutte contre les besoins ou les désirs n'offre aucun caractère pénible et peut même s'accompagner de plaisir, car il y a en ce cas plutôt augmentation que diminution d'énergie. Mais quand la volonté n'est pas le résultat d'une excitation étrangère, quand l'effort ne s'accomplit qu'au moyen de nos provisions de force, il se produit un épuisement plus ou moins considérable, plus ou moins rapide, en proportion de l'intensité du penchant à surmonter ou du besoin à réprimer. Il peut arriver un moment où l'organisme, à bout de forces, ne peut plus continuer la lutte et où les mouvements instinctifs reprenant le dessus se satisfont en dépit de la volonté et de la raison, nous pourrions dire malgré nous-mêmes; car, en pareil cas, c'est le moi proprement dit qui a cessé d'être obéi.

Ce qui est caractéristique de toutes les douleurs positives portées jusqu'à un certain degré d'intensité ou de durée, c'est le besoin de repos qui en est ordinairement la conséquence et en même temps le principal remède. Mais pour que le repos puisse produire ses effets réparateurs, il faut que deux conditions soient remplies : la première est la cessation de l'effort pénible ou la suppression de l'objet qui

en était la cause; la seconde, c'est que l'organisme soit en état de fournir aux organes des matériaux nouveaux en quantité suffisante pour réparer les pertes qu'ils ont subies. Quand cette dernière condition ne peut être accomplie, la douleur positive s'accompagne ou est bientôt suivie des peines négatives de l'épuisement et de la faiblesse.

§ 2. — LAID, DÉGOUTANT, HIDEUX, IMMORAL, FAUX.

Nous n'hésiterons pas à rapporter à la fatigue certains sentiments pénibles qui, au premier abord, semblent n'avoir aucun rapport avec elle, mais qui, en dernière analyse, résultent d'efforts auxquels la pensée est obligée de se livrer pour réaliser la conception d'objets en contradiction avec nos associations d'idées ordinaires.

Tel est en premier lieu le sentiment de la laideur.

Un objet laid est un objet qui heurte nos associations d'idées. Il s'écarte du type moyen suivant lequel nous avons l'habitude de concevoir les objets de la même espèce. Ce type moyen est enraciné dans notre esprit avec plus ou moins de fermeté; il a par conséquent une certaine force de suggestion et il exclut les conceptions contradictoires; ces dernières ne peuvent obtenir une place dans l'esprit qu'à la condition de triompher de la résistance et de la force suggestive du type ordinaire. Ce triomphe ne se fait pas sans dépense d'énergie, usure de force cérébrale, oxydation plus ou moins considérable. Aussi disons-nous en parlant d'un objet laid, qu'il est *pénible* d'avoir à se le représenter. S'il n'y avait cette résistance et cette difficulté de penser l'objet, ce qui est laid devrait, la première fois que nous le rencontrons, nous affecter agréablement, parce que la nouveauté est en général une source d'excitation et de plaisir. Mais la nouveauté ne produit cette impression agréable qu'à la condition d'ajouter quelque chose aux anciennes séries d'idées et non de les contrarier; il faut qu'elle se concilie avec elles et s'y adapte, soit en les continuant, soit en les complétant; à ce prix seulement elle est purement excitante; mais il en

est tout autrement quand elle entre en lutte avec les associations acquises. Nous ne pouvons par conséquent trouver de laideur que dans les objets à l'égard desquels nous avons un idéal suffisamment établi, et les bizarreries, les difformités même nous intéressent plus qu'elles ne nous choquent chez les êtres que nous rencontrons trop rarement pour avoir sur leur compte des habitudes de conception bien arrêtées. Pour la même raison, les esprits peu cultivés sont moins sensibles à la laideur que ceux d'une éducation raffinée. Enfin on comprend que les individus, suivant la diversité des conditions au milieu desquelles se sont formées leurs habitudes de pensée, puissent trouver laids les types les plus divers, et qu'un nez camus qui ferait les délices d'un habitant de l'Afrique puisse au contraire produire sur un Européen une impression désagréable.

Un portrait ressemblant nous plaît parce qu'il nous aide à nous rappeler les traits de la personne représentée; quand au contraire il n'est pas ressemblant, il produit sur nous le même effet qu'un objet laid, parce qu'au lieu de nous aider, il nous gêne dans le réveil de nos souvenirs et forme un obstacle à la conception que nous allions nous faire; cette représentation ne peut plus s'accomplir qu'au prix d'un effort destiné à repousser de notre conception les traits inexacts de l'image.

De même que nous nous formons un type idéal relativement à la forme des objets, de même nous possédons un sens moral en partie instinctif et héréditaire, en partie déterminé par les circonstances de notre vie, et d'après lequel nous jugeons les actions humaines; ce qui est contraire à ce sens nous affecte désagréablement et de la même manière que la laideur; cette impression pénible se complique ici d'émotions d'un autre ordre, de désirs, de passions qui accompagnent le spectacle des faits moraux, et dont nous n'avons pas à parler ici. Mais il est certain que ce qui nous paraît immoral ne peut être pensé par nous qu'à la condition de vaincre la force suggestive de nos idées morales; nous disons alors que tel acte nous répugne, qu'il nous choque.

L'erreur dans la bouche des autres nous est désagréable

pour des raisons semblables. D'abord il nous est pénible d'être contredits, parce que l'idée d'autrui en contradiction avec les nôtres forme obstacle au cours de nos propres pensées et les oblige à un effort plus grand pour rester présentes à la conscience; de plus l'idée fausse, ou qui du moins est telle relativement à nous, ne peut être pensée qu'en triomphant par un autre effort de la résistance des idées qui s'imposent à nous comme vraies.

Ce qui est sale ou en désordre nous déplait aussi comme contraire aux conceptions que l'habitude nous a données de l'ordre et de la propreté. La saleté et le désordre sont d'ailleurs indirectement désagréables pour d'autres raisons encore, en ce qu'ils réveillent par l'intermédiaire de l'association, les idées d'objets qui sont désagréables en eux-mêmes.

Le dégoût se rattache aussi à la fatigue, mais d'une autre manière. Les efforts du vomissement et de l'expectoration sont très-pénibles et en même temps ils sont, comme le prouve le mal de mer, très-faciles à provoquer. Si la seule vue d'un citron que l'on coupe suffit pour produire un excès de sécrétion salivaire, on ne doit pas s'étonner que tous les objets dont l'aspect, l'odeur, le goût, les qualités de résistance au contact ou même le bruit rappellent les matières du vomissement ou de l'expectoration, agissent sur notre système nerveux et nos muscles de la même façon que ces dernières, et finissent même par causer aux personnes très-irritables de véritables nausées. Ces objets sont tous ceux auxquels on donne le nom de dégoûtants; ils provoquent de notre part des efforts d'un caractère tout spécial et causent de la sorte un sentiment pénible. Une mauvaise haleine devient dégoûtante lorsqu'elle rappelle l'odeur des déjections bilieuses ou des sécrétions purulentes des muqueuses. Certaines saveurs, comme celles de la rhubarbe et de l'huile de ricin, sont justement appelées nauséabondes parce qu'elles ressemblent dans une certaine mesure à celles des matières qui provoquent des nausées.

Lessing, dans ses *Lettres* sur la littérature de son temps (*Briefe die neueste Literatur betreffend*), a proposé une autre explication du sentiment de dégoût; il prétend qu'il

est inspiré par tout ce qui éveille l'idée d'une extrême douceur. Les sens les plus obtus, c'est-à-dire le goût, l'odorat et le toucher seraient seuls, d'après lui, exposés directement au dégoût, les premiers par une fadeur outrée, le dernier par la trop grande mollesse des corps qui ne résistent pas suffisamment à nos fibres. Si ces objets deviennent insupportables pour la vue, ce n'est, dit-il, qu'en vertu d'une association d'idées, et parce que leur aspect nous rappelle la sensation désagréable qu'ils nous causeraient par l'odorat, le goût ou le toucher. Cette théorie de Lessing ne nous paraît pas exacte; nous ne voyons pas comment la douceur pourrait nous causer une impression pénible; si cela était vrai, tous les liquides, tous les fluides, seraient des objets dégoûtants, puisqu'ils n'opposent aux organes du toucher qu'une résistance à peu près nulle.

A côté des objets dégoûtants ou nauséabonds viennent se placer les objets repoussants ou hideux qui, se trouvant indirectement associés à des idées tristes ou douloureuses, provoquent en nous un effort pénible pour les fuir. Tels sont ceux qui réveillent l'image de la mort, de la maladie, des blessures, de l'extrême misère. Les haillons sordides de la « hideuse pauvreté, » les ongles crochus que le poëte attribue à la Faim, ont quelque chose de repoussant. Nous faisons un effort pour en détourner la vue. Dans la description suivante d'un champ de bataille, un poëte a réuni tout ce qui peut rendre présent à notre imagination le spectacle de la putréfaction :

> Des corps amoncelés comme un tas de javelles,
> Des touffes de cheveux, des restes de cervelles,
> Des mains, des pieds coupés, des ventres entr'ouverts,
> Semant dans les ruisseaux leurs intestins tout verts,
> Des crânes fracassés, de convulsives bouches,
> Et des orbites d'yeux déjà remplis de mouches...

Certes, il est impossible de lire de pareils vers sans faire un geste comme pour repousser les objets ou un mouvement en arrière comme pour s'en éloigner.

CHAPITRE III

PEINES NÉGATIVES

§ 1. — FAIBLESSE. ÉPUISEMENT. INANITION.

Tout mouvement vital ayant pour effet de produire une désassimilation, c'est-à-dire l'oxydation des éléments de nos tissus, la quantité de force qui nous constitue ne peut, même à l'état de repos et sans dépense extraordinaire d'énergie, être maintenue qu'à la condition d'une réparation continuelle. C'est le sang qui est le grand réservoir des matériaux nécessaires à cet entretien de l'organisme. Quand, par une cause quelconque, ces matériaux ne sont pas en quantité suffisante, il se produit un état de malaise que l'on appelle sentiment de faiblesse. L'assimilation étant alors moindre que la déperdition, il s'ensuit une diminution de force qui renouvelle à chaque instant le sentiment de peine.

L'appauvrissement du sang peut tenir à différentes causes, soit à une alimentation insuffisante, soit à une lésion ou à une habitude morbide des organes digestifs, soit à une maladie des organes respiratoires, soit à l'altération de l'air respiré (anémie des grandes villes), soit à des hémorrhagies

qui font perdre au sang une partie considérable de ses globules, soit à l'augmentation accidentelle de certaines sécrétions aux dépens de la masse sanguine (albuminurie, diabète, diarrhée, suppuration, catarrhes, etc.). Le malaise de l'affaiblissement se déclare souvent aussi à la suite des douleurs aiguës ou des grandes fatigues, quand le sang ayant dû fournir subitement des quantités considérables de matériaux pour réparer des pertes, a besoin lui-même d'un certain temps pour revenir à sa composition normale et fournir à l'ensemble des organes la mesure d'excitation qui leur est nécessaire. Le malaise que l'on ressent après de longues veilles dans des réunions nombreuses, au théâtre, au café, et en général dans toute atmosphère viciée par la combustion de nombreuses lumières réunie à celle des poitrines humaines, n'est pas autre chose qu'une anémie momentanée. La sensation pénible que l'on éprouve au sommet de montagnes élevées est due aussi, en partie du moins, à une sorte d'anémie causée par la raréfaction de l'air; nous nous étonnons par conséquent de voir M. Raoul Leroy, dans un livre sur l'anémie des grandes villes, proposer comme un des meilleurs remèdes à cette maladie le séjour sur des plateaux très-élevés; nous connaissons un certain nombre de cas de chlorose qu'une habitation de ce genre a au contraire sérieusement aggravés; M. Jourdannet a aussi signalé l'anémie comme très-commune dans les hautes régions du Mexique. Le sentiment de faiblesse peut naître aussi de l'introduction dans le sang de certains éléments toxiques qui diminuent ses propriétés réparatrices; de là les malaises que causent les émanations de poêles de fonte, les vagues états de souffrance qu'éprouvent les peintres et les doreurs de cadres, ou les ouvriers exposés à des vapeurs carburées. Quand le poison est introduit dans le courant circulatoire en quantité assez considérable pour empêcher complétement l'assimilation, la diminution de force devient intense et subite, et le patient éprouve des douleurs aiguës qui peuvent être très-vives; heureusement que dans la plupart de ces cas l'anesthésie intervient et empêche la sensation douloureuse de parvenir jusqu'au Moi.

Dans l'état de faiblesse, on ne se sent disposé à aucune espèce d'exercice et de travail; les muscles semblent refuser leur action, et l'on n'éprouve même pas le désir de les mouvoir, parce qu'on a conscience de souffrir dès qu'on le fait; l'individu se fatigue plus vite et sa fatigue dure plus longtemps; certaines fonctions ne s'accomplissent plus chez lui que péniblement ou même en lui faisant courir le danger d'un épuisement difficile à réparer; ainsi les femmes chlorotiques ont une grossesse plus pénible, un accouchement plus douloureux que les femmes à sang riche. Quand l'assimilation est déjà insuffisante, on comprend que la moindre augmentation de dépense devienne douloureuse ou du moins plus pénible que dans les conditions où il y a un excès de force disponible. Aussi le malaise négatif de la faiblesse se transforme-t-il facilement en douleurs positives.

L'irritation pathologique est ordinairement suivie d'un sentiment de prostration et de faiblesse, parce que le travail inflammatoire emploie à un excès d'assimilation dans un organe ou un groupe d'organes, une quantité très-considérable de matériaux aux dépens du reste de l'organisme. On n'admet plus aujourd'hui que les néoplasmes pathologiques doivent leur origine à des éléments spécifiques; toute production morbide est semblable aux tissus préexistant dans l'organisme. On ne peut plus concevoir les mouvements inflammatoires dans l'organe irrité que comme une accélération plus ou moins grande des mouvements normaux. Il y a donc en ce cas une plus grande vitesse d'assimilation qui n'est pas une source de plaisir, parce qu'elle ne résulte pas d'un supplément de forces provenant du dehors. Comme les fonctions digestives ne peuvent, dans un temps limité, fournir au delà d'une certaine proportion de matériaux nouveaux, il faut, pour compenser l'inflammation, un ralentissement dans la nutrition des autres tissus, et c'est ce ralentissement qui, ayant son contre-coup dans la sphère de la conscience, produit la sensation de faiblesse. Si la fièvre donne momentanément à l'individu une apparence de vigueur, c'est en dépensant des forces en réserve et à la con-

dition de livrer bientôt à une prostration d'autant plus complète le corps ruiné et amaigri.

Les augmentations de sécrétion qui amènent aussi un épuisement plus ou moins prompt ne sont le plus souvent que la conséquence du procédé inflammatoire. Les tissus devenant plus actifs, leurs sécrétions s'accroissent en proportion. Virchow a même cherché à ramener à l'inflammation tous les cas d'exsudation morbide. Il y a cependant un certain nombre de faits qui ne nous paraissent pas comporter une telle explication. On ne peut rendre compte de certaines salivations qu'au moyen d'une perturbation des nerfs qui président à la sécrétion des glandes salivaires. Il en est peut-être de même des hypersécrétions de la muqueuse intestinale, puisqu'on produit à volonté la diarrhée chez les lapins par la simple extirpation du ganglion cœliaque, extirpation qui est suivie immédiatement de la dilatation des vaisseaux intestinaux; enfin, M. Claude Bernard a soutenu que le meilleur remède du diabète serait de galvaniser, si c'était possible, le nerf grand sympathique : ainsi dans les cas que nous venons de signaler l'hypersécrétion serait due non à une inflammation, mais à un état de relâchement ou de paralysie des nerfs qui président à la régularisation de certaines fonctions. Il est vrai qu'on pourrait soutenir aussi que toutes les inflammations sont dues elles-mêmes à l'état d'atonie d'un organe modérateur. Quoi qu'il en soit, que l'épuisement résulte d'une formation néoplastique anormale, d'une exsudation inflammatoire des tissus, ou d'un trouble dans la régularisation des sécrétions, le sentiment pénible est le même dans tous les cas avec des différences de degré qui peuvent aller, si l'épuisement est brusque, jusqu'à la douleur aiguë.

Le sentiment d'inanition causé par la privation d'aliments se confond avec le malaise de la faiblesse. Ce sentiment n'est pas le même que celui de la faim. Ce dernier est, comme l'instinct sexuel, un désir qui, s'il ne dépasse pas une certaine mesure, n'a rien de pénible et est même, au début, plutôt agréable que désagréable. Les désirs de ce genre ne deviennent douloureux que s'il ne nous est pas possible de

les satisfaire après un temps plus ou moins long. La faim ne se produit pas seulement sous l'influence du besoin de réparation, mais sous celle de la simple périodicité habituelle ou de certains condiments; elle existe sans l'inanition, et réciproquement. Il est même nécessaire de ne pas être trop épuisé pour être capable d'avoir faim. Chez des anémiques, chez des malades affaiblis par une longue abstinence, la faim est souvent en raison inverse de l'épuisement, et ceux auxquels la nourriture serait le plus nécessaire, éprouvent précisément la plus grande répugnance à la vue des aliments. Les douleurs de la faim sont donc semblables à celles de tout désir intense qui ne peut se satisfaire; et nous devons les rapporter au manque de réaction par lequel nous allons expliquer aussi les peines de l'ennui, de la tristesse, de l'embarras et enfin les souffrances des blessures.

§ 2. — DOULEUR PROPREMENT DITE.

La notion de force est une de celles qui, depuis quelques années, attirent le plus fortement l'attention des savants et des philosophes. C'est en elle que tendent de plus en plus à s'absorber et se confondre celles d'esprit et de matière. La réduction de tous les phénomènes physiques à des modes de mouvement, la disposition générale des chimistes contemporains à résoudre les phénomènes de leur science dans ceux de la physique, l'effacement de plus en plus complet des différences entre la vie et le monde inorganique, les derniers efforts de l'analyse psychologique pour établir l'identité de la sensation avec le mouvement, tout contribue à faire considérer aujourd'hui les problèmes relatifs à la nature des forces comme les plus importants et les plus intéressants de la métaphysique. La philosophie moderne, du moins celle qui a su se dégager entièrement des hypothèses spiritualistes et matérialistes pour se renfermer dans l'étude des faits, tend à ne reconnaître dans l'univers que des forces. Les objets que nous appelons des corps ne sont que des forces ou des combinaisons de forces; la lumière, la chaleur,

la solidité, la pesanteur, tous les modes de mouvement sont des forces ; la vie est une organisation de forces ; les états politiques à leur tour sont des organisations de forces vivantes. La volonté, les idées, les sentiments, la vérité, la science, le droit, sont aussi des forces. Partout où il y a changement, causalité, efficience, production de phénomène, il y a force ; car la force n'est, en dernière analyse, que la quantité de causalité ou de phénoménalité par laquelle l'être se manifeste ; en physique et en mécanique, on la définit la quantité de mouvement, ce qui revient au même sous un autre point de vue. On la définit quelquefois aussi la quantité de travail ; en ce cas il ne s'agit plus de la force en général, mais seulement de la force vive, c'est-à-dire de la quantité de mouvement communiquée par un système à un autre.

L'homme peut être considéré comme un ensemble de forces physiologiques, intellectuelles et morales. Cet ensemble est susceptible de perfectionnement, c'est-à-dire que par suite d'un développement de l'organisation, cet ensemble de forces peut devenir ou plus complexe ou mieux agencé ; dans l'un et l'autre cas il y a élargissement des facultés et augmentation des pouvoirs de l'individu. Soit qu'il acquière des habitudes nouvelles, soit qu'il s'assimile de nouvelles idées, soit qu'il se forme de nouveaux sentiments, il a plus de valeur individuelle qu'auparavant, parce qu'il est devenu capable de produire davantage, et a en lui-même plus de forces emmagasinées.

Si la matière n'est que de la force, si nos organes doivent être considérés comme des cohésions ou systèmes de forces élémentaires, la conservation de la vie dépend évidemment de l'action et de la réaction mutuelles de toutes ces forces. Quand, par un accident quelconque, l'une d'elles vient à être détachée du système, une certaine quantité de réaction fait subitement défaut pour les forces qui étaient immédiatement en relation avec elle et pour l'ensemble de l'organisme. Il en résulte une déperdition d'énergie ; car les éléments ne peuvent plus trouver, dans la réaction qui manque, la compensation à la dépense d'action qui néanmoins doit continuer tout en prenant un autre cours.

Cette diminution de force est la cause de toutes les souffrances que nous éprouvons dans les cas de lésion, et ces peines sont celles auxquelles on donne le nom de *douleurs*, dans le sens strict du mot.

Quand par exemple on nous coupe un membre ou que des brûlures, des écorchures, produisent dans nos tissus des désagrégations accidentelles, l'action que les cellules voisines de la lésion exerçaient immédiatement sur les cellules séparées, ne trouvant plus à s'employer suivant ses procédés ordinaires, est obligée de s'écouler d'une autre manière; on en retrouve les traces dans ces accidents inflammatoires, ces accès fébriles qui suivent toute blessure, dans les cris, qui sont aussi un moyen de dépenser la force devenue disponible et enfin dans les mouvements ou les efforts qui ont pour but d'écarter les causes du mal. Mais tandis que dans l'état normal les éléments recevaient de ceux sur lesquels ils agissaient une quantité de force égale à celle qu'ils leur communiquaient, dans tous les cas de désorganisation cette réparation cesse d'avoir lieu. La diminution d'énergie est portée au maximum dans les cellules contiguës à la lésion, et l'on comprend qu'elles ressentent alors la plus vive douleur qu'il soit possible d'éprouver. Ainsi les douleurs que nous ressentons sous l'influence de substances toxiques ou dans le cours d'une maladie, sont généralement les symptômes d'une destruction ou d'une désagrégation d'éléments organiques.

On comprend que l'intensité de la souffrance soit en raison de la rapidité avec laquelle se produit la suppression de réaction; la douleur est aiguë quand la désorganisation s'accomplit brusquement; elle devient presque nulle quand la destruction des tissus se fait avec une lenteur suffisante. Dans ce dernier cas, l'organisme a le temps de s'habituer graduellement à la suppression d'énergie, et la force détruite peut être à chaque instant compensée par un supplément d'action emprunté à d'autres organes; la différence imperceptible de réaction qui manque à chaque instant disparaît au milieu de tous les mouvements de nutrition et de réparation des tissus. Entre le minimum d'un état de plaisir et le

minimum d'un état de douleur, il y a une marge d'indifférence assez large pour permettre de légers accroissements ou de petites diminutions de force; et comme, pour mesurer le plaisir ou la peine, il faut prendre la résultante des innombrables mouvements élémentaires dont l'ensemble constitue l'organisme, il ne suffit pas d'un élément à peine saisissable de plus ou de moins pour modifier cette mesure d'une manière appréciable. Nous ne souffrons ni de l'ouïe qui se perd, ni de la cataracte qui se forme, ni de la force de contraction des muscles qui diminue, ni des parties molles qui s'ossifient, ni des concrétions qui se forment lentement au fond de nos organes. Un changement léger, mais brusque, peut nous affecter plus fortement qu'un changement considérable, mais gradué; une petite piqûre au doigt, un grain de sable dans les reins, nous causent des douleurs aiguës, tandis que nous sommes à peine avertis de la destruction parfois complète, mais lente, des organes les plus précieux. Des tumeurs, des kystes, se forment peu à peu, des affections chroniques se développent sans que le malade soupçonne son mal. La douleur, en effet, n'étant que la transition du plus au moins, ne peut être sentie qu'au moment même de la diminution, et les diminutions antérieures ne peuvent s'accumuler au point de vue de la sensibilité. *His quibus natura mutatur corrumpiturque*, disait Hippocrate, *dolores fiunt, non quibus corrupta jam est et mutata.*

Il faut observer cependant que, si les altérations lentes ne suffisent pas pour causer une douleur, elles suffisent souvent pour empêcher la gaieté ou du moins ce sentiment vague de bien-être qui accompagne la santé. C'est pourquoi l'on ne retrouve plus dans la vieillesse ce sentiment de force, d'énergie, d'exubérance, cette disposition à la vivacité, qui sont les priviléges de la jeunesse.

Ce que nous venons de dire de la suppression de réaction s'applique à tous les objets extérieurs qui communiquent à nos organes de perception un mouvement assez considérable pour les désorganiser. Les couleurs trop éclatantes, des sons trop bruyants, une chaleur trop vive, augmentent à un tel degré les vibrations de nos fibres nerveuses qu'ils

les écartent démesurément; ils y produisent un commencement de séparation qui est douloureux, parce qu'il rend impossible ou du moins plus difficile la réaction mutuelle des éléments nerveux. Trop prolongées, ces sensations amèneraient une solution de continuité complète et une véritable destruction des organes. Nous ne connaissons pas encore d'une manière satisfaisante le mode d'action des saveurs et des odeurs; mais nous avons lieu de supposer que toutes celles qui sont désagréables pour d'autres raisons que le dégoût ou les associations d'idées qu'elles réveillent, agissent comme les couleurs blessantes, les sons déchirants ou une chaleur brûlante, par un excès de mouvement.

La réaction ne vient pas seulement des éléments de nos tissus, mais aussi des objets extérieurs avec lesquels notre organisme se trouve en communication immédiate et sur lesquels nous agissons. Quand cette autre forme de réaction fait à son tour défaut, c'est une nouvelle espèce de douleur qui se produit. Un froid trop intense nous blesse, parce que nous ne trouvons plus dans l'atmosphère qui nous environne la réaction de chaleur à laquelle nous sommes habitués; dans l'échange de mouvements vibratoires entre nos cellules et les molécules de l'air, nous perdons d'autant plus par rayonnement que la température est moins élevée.

La raréfaction de l'air nous est désagréable pour des raisons analogues; mais elle nous cause en outre un sentiment de pesanteur pénible, parce que nos muscles n'étant plus aidés par le poids de l'air pour maintenir notre corps debout, ont davantage à porter et doivent compenser la diminution de réaction de l'air par des efforts plus fatigants.

Les physiologistes confondent généralement la douleur avec les perceptions dont elle n'est que l'accompagnement. Ils distinguent par exemple les douleurs gravatives, les pungitives, les lancinantes, les térébrantes, les tensives, etc. Il serait plus exacte de dire que les perceptions d'élancement, de piqûre, de déchirement, d'écorchure, etc., sont des sensations qui causent de la douleur. Les médecins tombent dans une confusion semblable quand ils présentent comme des effets de la douleur elle-même un grand nombre de phé-

nomènes dont elle n'est au contraire que l'expression, ou qui sont des conséquences directes de la lésion qui a donné naissance à la douleur. Ils disent que la douleur amène l'épuisement; la vérité est que la douleur n'y est pour rien; l'épuisement est simplement l'effet d'une irritation qui se manifeste aussi par des symptômes douloureux. D'autres enfin, comme Salgues, ont attribué à certaines douleurs des effets utiles ou curatifs dont on ne leur est certainement pas redevable : si ces effets curatifs ne sont pas de pures illusions, ils sont produits directement par les phénomènes morbides et non par la douleur qui en est une conséquence; mais l'opinion d'après laquelle les maladies seraient des efforts de la nature pour remédier aux dérangements de nos tissus, est aujourd'hui presque partout abandonnée. Nous ne partageons pas davantage les vues des médecins qui voudraient proscrire l'emploi du chloroforme dans les opérations chirurgicales, sous le prétexte que la douleur serait un excitant utile.

§ 3. — PEINES NÉGATIVES DE L'INTELLIGENCE : ENNUI, EMBARRAS, DOUTE, IMPATIENCE, ATTENTE.

L'ennui est analogue au froid ou à la raréfaction de l'air. C'est un manque de réaction des objets extérieurs relativement à nos facultés intellectuelles. Quand nous ne trouvons rien qui nous permette d'exercer notre activité, cette activité sans emploi, détournée de sa destination normale, ne sert plus, comme on dit vulgairement, qu'à nous ronger nous-mêmes; elle se traduit par des bâillements ou s'écoule dans le domaine de l'inconscience. L'ennui est, en d'autres termes, une insuffisance d'excitation par les voies de la perception et de la connaissance. Tout homme dont l'intelligence est cultivée est habitué à recevoir du monde extérieur, par l'intermédiaire des sens, des excitations incessamment renouvelées qui deviennent en lui les points de départ de séries de phénomènes intellectuels. Les sons que perçoit son oreille, les paroles qu'il entend, les impressions infini-

ment variées de la vue, les caractères qu'il lit, en un mot les mille perceptions qu'il reçoit à chaque instant se surajoutent dans son cerveau aux excitations internes provenant de la nutrition. Mais si, par suite du manque d'intérêt des objets qui nous entourent à un certain moment, ces objets n'éveillent plus en nous la quantité d'excitation à laquelle nous sommes habitués , il en résulte une diminution de l'énergie ordinaire de la pensée. L'excitation intérieure peut, il est vrai, tenir lieu dans une certaine mesure de ces excitations extérieures, et bien des penseurs savent trouver en eux-mêmes, dans le silence de leur cabinet de travail, des ressources contre l'ennui. Mais il n'est pas toujours possible de se suffire ainsi à soi-même. L'ennui est surtout le fléau des gens qui, ayant été jetés dans le tourbillon des affaires ou de la vie du monde, et n'ayant ni le goût du Far niente, ni l'habitude de la méditation, se trouvent accidentellement dans ces circonstances qui les condamnent à la solitude et à la tranquillité.

L'ennui est à certains égards quelque chose de relatif. Nous disons par exemple d'un livre qu'il nous ennuie, d'une pièce de théâtre, qu'elle est ennuyeuse, quand ils ne nous fournissent pas autant de stimulation pour notre pensée que nous étions fondés à en attendre. Nous disons aussi d'une occupation qu'elle est relativement ennuyeuse quand elle exerce nos facultés moins qu'elles ne pourraient l'être dans le même temps par d'autres objets.

Bien que l'ennui ne soit pas une douleur brusque, il peut néanmoins être porté à un très-haut degré d'intensité et rendre la vie intolérable. Pour bien des gens, c'est un état plus pénible que le chagrin lui-même; il a souvent conduit au suicide. C'est pour échapper au malaise qu'il cause qu'on se livre aux passe-temps frivoles et à des occupations factices. Gœthe prétendait que le cérémonial avait été inventé pour empêcher les courtisans de mourir d'ennui. « C'est pour s'arracher à l'ennui, disait Helvétius, qu'au risque de recevoir des impressions trop fortes et par conséquent désagréables, les hommes recherchent avec le plus grand empressement tout ce qui peut les remuer fortement; c'est

ce désir qui fait courir le peuple à la Grève et les gens du monde au théâtre; c'est ce même motif qui, dans une dévotion triste, et jusque dans les exercices austères de la pénitence, fait souvent chercher aux vieilles femmes un remède à l'ennui. »

Le malaise qui accompagne l'embarras. le doute, la perplexité, l'inquiétude, l'incertitude, a aussi pour cause une insuffisance de réaction. Des idées contradictoires se présentent alors à l'esprit et aucune n'a la force de s'imposer à l'exclusion de l'autre. Il en résulte que l'imagination n'est pas suffisamment déterminée à se représenter l'une d'elles, et qu'aucune n'a assez de force suggestive pour servir de point de départ à une série de pensées. Pour parler avec plus d'exactitude, nous dirons que, dans la lutte pour l'existence que se livrent toutes nos idées, aucune des conceptions contradictoires, entre lesquelles dans l'état de doute, nous avons à choisir, n'a assez de force pour réagir contre les phénomènes intellectuels qui résistent à leur admission dans la conscience.

L'embarras est, à certains égards, le contraire du rire : le rire est agréable parce que les deux idées contradictoires qui se présentent simultanément à l'esprit sont également assez fortes pour s'imposer. Dans l'embarras, elles sont toutes deux repoussées; dans le risible, elles forcent l'entrée de l'esprit. Il est vrai que, dans ce dernier cas, elles ne peuvent, en tant que contradictoires, se réunir dans l'unité d'une conception; aussi ne font-elles que traverser l'intelligence, mais en y laissant les traces d'une double excitation qui s'écoule au dehors sous forme de mouvements du diaphragme : c'est à cause de cette double excitation que le rire est accompagné de plaisir. Dans l'embarras, au contraire, il y a insuffisance d'excitation.

Un manque de mémoire, l'impossibilité de retrouver un objet dans le souvenir, causent un arrêt pénible dans l'enchaînement de nos pensées. La suggestion ayant été impuissante, la notion oubliée ne réagit pas, et le cours des idées se trouve momentanément interrompu.

L'impatience cause un déplaisir semblable à celui de l'em-

barras. Ce phénomène a été très-bien analysé par Nahlowsky [1]. Quand nous cherchons par exemple un objet et ne pouvons le trouver, il se produit en nous deux séries de pensées contradictoires qui se font réciproquement obstacle : l'une, ancienne, provenant de notre imagination, et qui renferme parmi ses éléments l'objet cherché ; l'autre, nouvelle, suggérée par les perceptions actuelles, dans laquelle le même objet fait défaut. La première de ces représentations est continuellement repoussée par la perception qui est nécessairement plus vive, mais elle tend à se renouveler à chaque instant jusqu'à ce que nous ayons acquis la conviction que l'objet est définitivement perdu. Le désagrément de l'attente s'explique de la même manière : notre pensée va au-devant de l'événement attendu, mais elle se trouve contrariée par une perception dans laquelle le même événement se trouve absent.

§ 4. — PEINES NÉGATIVES DU CŒUR : CHAGRIN, CRAINTE, TRISTESSE, PITIÉ.

Les peines que cause l'impossibilité de satisfaire nos désirs, nos instincts, nos penchants, tiennent également à un manque de réaction. Tout désir est la direction de notre activité vers un certain but ; lorsque le désir est satisfait, cette activité s'exerce sur l'objet du désir, elle le modifie en lui communiquant une certaine quantité de force, et, en même temps, nous recevons de cet objet une réaction, une autre quantité de force qui fait compensation à notre dépense ou même l'excède. Mais quand le désir n'est pas satisfait, la réaction fait défaut et notre activité est forcée de chercher un autre emploi, le plus souvent dans la sphère de l'inconscience ; la diminution de force qui en résulte pour la conscience s'accompagne d'un état de souffrance que l'on appelle chagrin.

Toutes les peines qui se rapportent aux émotions de

1. *Das Gefühlsleben*, pp. 88, 89, 98.

crainte doivent être expliquées par l'impossibilité de satisfaire notre penchant instinctif à fuir ou repousser un mal que nous concevons comme pouvant ou devant nous atteindre. La crainte n'est, en dernière analyse, que la direction de notre activité vers l'empêchement d'un fait possible ; il y a ici deux degrés, suivant que la réaction est seulement affaiblie ou qu'elle est complétement supprimée. Il n'y a qu'affaiblissement de la réaction quand l'empêchement cesse seulement de nous paraître certain ; il y a simplement en ce cas diminution de notre sécurité, et nous pouvons encore conserver, par conséquent, une certaine confiance dans nos efforts : c'est la peur. Il y a suppression complète de réaction quand il ne reste aucun moyen d'éviter le mal ; quand, par conséquent, notre désir et nos efforts ne peuvent plus s'exercer sur aucun objet : c'est la terreur ou l'effroi. La peur laisse subsister une mesure quelconque d'espérance que la terreur exclut. La mort inspire de la peur à ceux qui croient à la possibilité de peines dans l'autre vie ; elle inspire de la terreur à ceux pour lesquels ces peines sont un objet d'attente certaine et qui se croient damnés ; elle inspire l'inquiétude du doute à ceux qui ne se sont pas formé une opinion ferme sur le sort de la personnalité après la mort ; elle ne cause que le chagrin d'un instinct contrarié à ceux pour lesquels son idée n'est qu'un obstacle à notre désir inné de conservation.

La timidité est la crainte de ne pas réussir. Elle tient à ce que le manque de confiance en nos propres forces gêne notre désir d'atteindre un but, et rend notre activité moins ferme ; émotion essentiellement déprimante, elle fait trembler le fer dans les mains du chirurgien qui va tenter sa première opération, ou ralentit le cours des idées de celui qui va parler pour la première fois en public. Les peines de la honte tiennent aussi à ce que notre désir d'approbation ou d'estime rencontre certains obstacles. En somme, dans toutes les émotions de crainte, le malaise tient à ce que les idées qui réagissaient sur nos désirs sont exclues de l'esprit par des idées plus fortes.

Il y a également suppression de réaction idéale dans

toutes les émotions tristes. Ces dernières tiennent à la destruction d'objets qui étaient les conditions de certaines associations d'idées habituelles. La mort d'une personne aimée rend, par exemple, impossibles toutes les pensées qui se rapportaient ordinairement à cette personne; et la douleur que nous fait éprouver sa perte n'est pas autre chose que la suppression d'excitation intellectuelle et morale résultant de cette impossibilité. Les déceptions de l'amour-propre, de l'ambition, les revers de fortune, nous affectent de la même manière en excluant de notre esprit des illusions, des espérances ou des habitudes d'idées servant de point de départ aux séries de phénomènes intellectuels qui nous intéressent précisément le plus. Ce sont des réactions suggestives qui nous sont enlevées. Il en est de même dans les sentiments de jalousie, quand nous sommes obligés de reconnaître la supériorité d'autrui. Quand nous attendions un événement et avions mis, par conséquent, l'ensemble de nos idées en harmonie avec sa représentation, la peine de la déception qui se produit s'il ne se réalise pas, tient à ce que l'enchaînement de pensées fondé sur cette représentation est brusquement supprimé. Les peines du remords, du repentir, sont dues à l'impossibilité de nous approuver nous-mêmes, ou de faire en sorte que ce dont nous sommes responsables n'ait pas eu lieu. Le sentiment de notre propre impuissance, soit dans le cas de faiblesse, soit dans le cas d'incapacité, nous attriste, parce qu'il fait obstacle à la pensée des actes que nous aurions voulu accomplir. En un mot, tous les chagrins consistent à être empêché de penser ce que nous avions l'habitude ou le désir de penser; on désigne aussi très-souvent les chagrins sous le nom d'ennuis, et cela prouve bien qu'ils doivent être expliqués à peu près de la même manière que l'ennui proprement dit.

Que deviennent, au moment où la réaction est supprimée, les forces qui auparavant étaient employées par elle? Très-souvent elles sont utilisées pour résister à la cause de la tristesse, à lutter contre son objet, à le repousser; c'est pour cela que les émotions tristes, bien que déprimantes en elles-mêmes, ont quelquefois au premier abord l'apparence d'être

excitantes. L'activité parfois excessive qui les accompagne se rapporte toujours à ce genre de phénomènes qui relèvent de la volonté ou de l'instinct de conservation et se ramènent à un ensemble de mouvements ayant pour but d'écarter quelque chose; mais dès que ces efforts cessent par suite d'épuisement ou de résignation, ou bien lorsque la résistance à la cause du mal est impossible, l'individu ne présente plus que des phénomènes d'affaissement. Ainsi dans la peur, quand on ne voit pas la possibilité d'échapper au danger, les symptômes de prostration apparaissent instantanément. Dans la colère au contraire, lorsque l'individu se redresse contre un outrage ou une menace, qu'il songe à la vengeance, il se livre à tous les mouvements par lesquels on se dispose à attaquer un ennemi; mais lorsque cette ardeur s'est calmée sans avoir pu atteindre son but, il ne reste plus que l'abattement de la tristesse. Il y a cependant un certain nombre de cas où les individus en proie à de vives douleurs présentent les signes d'une forte excitation sans qu'il y ait lieu d'écarter aucune cause du mal ou d'y porter remède. C'est que souvent dans les faits de ce genre, on est en colère contre soi-même et l'on est disposé à se traiter comme l'auteur de sa peine; on se frappe la poitrine dans le remords, on s'arrache les cheveux et les vêtements. Ne voit-on pas souvent des mères qui viennent de perdre leur enfant, s'écrier, en proie à une agitation extrême: « C'est ma faute! Je n'aurais pas dû le laisser faire telle chose! Si je ne l'avais laissé seul dans telle circonstance! » et autres exclamations analogues.

D'autres fois la force mise en disponibilité dans la tristesse se traduit par une surexcitation de l'intelligence et se reporte sur certaines idées. Aussi celui qui est triste a-t-il besoin d'épanchement.

A raconter ses maux souvent on les soulage.

La force disponible peut même s'employer en plaisanteries et en plaisanteries sur la cause de la tristesse. Il se produit en ce cas ce que les Anglais appellent humour.

Dans les cas où la tristesse est le plus pénible, la force s'écoule tout entière ou du moins en grande partie dans les

fonctions inconscientes de l'organisme et va troubler la circulation. C'est pour cette raison qu'on a donné à ce genre de souffrances le nom de peines du cœur, de même que l'on donne aux différentes joies celui de plaisirs du cœur. Ces expressions cependant sont loin d'être exactes. Car il se peut que le cœur, fortifié dans la tristesse de tout ce qui est détourné de l'excitation cérébrale, soit en lui-même agréablement impressionné au moment où le moi est affecté d'un chagrin pénible. Dans la joie au contraire, le cœur affaibli de tout ce qui va augmenter l'excitation intellectuelle souffre peut-être au moment où le cerveau est agréablement affecté.

La tristesse fait pâlir en restituant de la force au système vaso-moteur qui règle le calibre des petits vaisseaux. Mais de quelque manière que se produise l'action de la tristesse ou de la joie, il est certain que les organes de la circulation sont affectés par ces émotions beaucoup plus que tous les autres. Le cœur et le cerveau sont en effet dans des rapports incessants d'action et de réaction. « Cet échange, dit M. Claude Bernard dans sa conférence sur la *Physiologie du cœur*, se réalise par des relations anatomiques très-connues, par les nerfs pneumogastriques qui portent les influences nerveuses au cœur et par les artères carotides et vertébrales qui apportent le sang au cerveau. La science physiologique nous apprend que, d'une part, le cœur reçoit réellement l'impression de tous nos sentiments, et que, d'autre part, le cœur réagit pour renvoyer au cerveau les conditions nécessaires de la manifestation de ces sentiments. D'où il résulte que le poëte et le romancier s'adressant *à notre cœur* pour nous émouvoir, que l'homme du monde exprimant à tout instant son sentiment en invoquant son *cœur*, font des métaphores qui correspondent à des réalités physiologiques... Quand on dit que le cœur est *brisé par la douleur*, il se produit des phénomènes réels dans le cœur. Le cœur a été arrêté, si l'impression de la douleur a été soudaine : le sang n'arrivant plus au cerveau, la syncope et des crises nerveuses en sont la conséquence... Nous savons, par nos expériences sur les nerfs du cœur, que les excitations graduées émoussent ou épuisent la sensibilité cardiaque sans

produire l'arrêt des battements. Quand on dit qu'on a le *cœur gros*, après avoir été longtemps dans l'angoisse et avoir éprouvé des émotions pénibles, cela répond encore à des conditions physiologiques particulières du cœur. Les impressions douloureuses prolongées, devenues incapables d'arrêter le cœur, le fatiguent et le lassent, retardent les battements, prolongent la diastole, et font éprouver dans la région précordiale un sentiment de plénitude ou de resserrement. Les impressions agréables répondent aussi à des états déterminés du cœur. Quand une femme est surprise par une douce émotion, les paroles qui ont pu la faire naître ont traversé l'esprit comme un éclair, sans s'y arrêter; le cœur a été atteint immédiatement, avant tout raisonnement et toute réflexion. Le sentiment commence à se manifester après un léger arrêt du cœur, imperceptible pour tout le monde excepté pour le physiologiste; le cœur, aiguillonné par l'impression nerveuse, réagit par des palpitations qui le font bondir et battre plus fortement dans la poitrine, en même temps qu'il envoie plus de sang au cerveau, d'où résultent la rougeur du visage et une expression particulière des traits correspondant au sentiment de bien-être éprouvé. Ainsi, dire que l'amour fait *palpiter le cœur* n'est pas une forme poétique, c'est aussi une réalité physiologique. »

L'augmentation de sécrétion des larmes qui accompagne les émotions tristes s'explique par la contraction des muscles qui entourent l'œil. C'est une action réflexe semblable à celle qui a lieu lorsque l'œil est irrité par le contact d'un corps étranger. Quant à cette contraction des muscles, elle provient de la nécessité de protéger les yeux contre l'afflux résultant du trouble des fonctions circulatoires. Aussi voit-on les mêmes phénomènes se reproduire dans les efforts de la toux, de l'éternûment, du vomissement ou dans les accès d'un rire violent. On pleure encore dans les sentiments de tendresse ou de pitié ; mais en ce cas on se trouve en présence d'un fait qui a sa raison dans l'association; nous verrons plus loin qu'un mode d'expression habituellement lié à un sentiment peut être suggéré par les idées qui correspondent à ce sentiment, alors même que le sentiment n'est pas

éveillé en nous-mêmes ou qu'il ne l'est que chez d'autres. Dans la pitié, c'est l'idée des souffrances d'autrui qui, par l'effet de l'association, nous met dans le même état physionomique que si nous souffrions nous-mêmes ; dans la tendresse, la joie actuelle est souvent mêlée de la pensée de certains maux passés ou possibles, et c'est alors que ce sentiment fait venir aux yeux quelques larmes ; ainsi des personnes qui s'aiment et se revoient après une longue séparation se rappellent les tristesses de l'absence ; on pleure de même au moment de se quitter. Le souvenir d'un bonheur passé, comparé avec une situation présente moins heureuse, serre aussi le cœur et remplit les yeux de larmes, soit qu'il s'agisse de nous-mêmes, soit qu'il s'agisse d'une personne qui nous est chère. En somme on est déterminé à pleurer toutes les fois qu'on se livre à des expirations longues et profondes, et c'est la conséquence indirecte du trouble causé à la circulation par la suppression d'une réaction habituelle et la mise en disponibilité d'une certaine quantité de force.

Malgré les excitations momentanées et locales que la mise en disponibilité de force peut causer, tout chagrin et toute souffrance prolongés sont en général des émotions affaiblissantes. Les expériences de Beaumont prouvent qu'alors la sécrétion gastrique est diminuée ; celles de Proust montrent que l'exhalation d'acide carbonique par les voies respiratoires diminue également. Les battements du cœur deviennent petits et la circulation languit ; on a vu des cas où la saignée impressionnait tellement le patient que le sang cessait à peu près de couler par l'ouverture de la veine. La nutrition peut être troublée ou même interrompue et les cheveux blanchissent par interruption de la sécrétion pigmentaire. La température du corps décroît considérablement. Les nerfs qui président à la régularisation des sécrétions cessent de remplir leur fonction : de là proviennent les phénomènes caractéristiques de sueur, de diarrhée subite ; le système vaso-moteur qui règle le diamètre des petites artères et modère la circulation capillaire peut être paralysé, et il en résulte, au point de vue physionomique, des changements de couleur du visage. Les facultés intellec-

tuelles ne s'exercent plus qu'avec lenteur et les sens émoussés trouvent insipides les objets qui les excitaient naguère. Le chagrin prolongé produit le dessèchement des chairs, engendre l'anémie, diminue la résistance aux causes morbides, fait tomber graduellement dans le marasme, hâte le progrès de la vieillesse et conduit quelquefois à une mort prématurée. Ces effets de la douleur rendent raison de ce fait si souvent observé et qui a servi tant de fois de thème aux poètes, que les personnes qui s'aimaient passionnément meurent souvent à peu de distance l'une de l'autre.

Dans tous les cas de douleur négative, la suppression de réaction reçoit le nom de saisissement quand elle s'accomplit brusquement. Comme tous les organes sont unis par une intime solidarité, la suppression qui a lieu à l'égard d'une fonction, d'un désir, d'une idée, peut avoir son retentissement dans d'autres fonctions et même dans l'organisme tout entier. Le saisissement peut paralyser subitement toute l'intelligence : on dit alors que l'individu perd la tête. La même cause amène ordinairement un affaiblissement des nerfs qui président à la circulation et aux mouvements du cœur : de là les palpitations, le trouble de la respiration, les soupirs, la rougeur du visage. Ces symptômes de dépression générale se produisent aussi bien dans une émotion de honte, de crainte, ou à la réception d'une nouvelle attristante, qu'au moment où l'on subit une opération douloureuse. Le pouvoir de contraction des muscles est diminué, les genoux fléchissent et tremblent, une sensation de froid parcourt les membres, et la mort est parfois la conséquence des perturbations causées par un saisissement trop vif.

CHAPITRE IV

PLAISIRS NÉGATIFS

Les plaisirs négatifs sont en premier rang ceux qui résultent de la cessation d'une douleur positive. Le repos qui vient après l'effort ou la fatigue, le sentiment de liberté et d'expansion qui correspond à la suppression d'un objet extérieur dont la résistance gênait notre activité, le bien-être qui suit la disparition d'un corps étranger ou d'un néoplasme morbide faisant obstacle à nos fonctions sont autant de sources de plaisir négatif. Tel est le plaisir que cause la brise du soir après une journée brûlante, ou le froid de l'éventail dans une salle trop chauffée ; tel est encore le plaisir de respirer un air pur après avoir passé quelques moments dans une atmosphère méphitique. Dans tous ces cas, l'excitation réparatrice continue à être la même qu'auparavant, mais la dépense excessive de force provoquée par l'effort, par la lutte contre l'obstacle, a disparu, et ce passage de l'état de lutte à l'état d'équilibre cause toujours un sentiment agréable. Il en est de même quand il s'agit de la suppression d'un effort purement moral ; après avoir été obligés de nous contraindre, de résister par la volonté à nos passions ou à nos instincts, il y a toujours une véritable jouissance dans le moment d'abandon où nous pou-

vons cesser cette contrainte et cette lutte contre nous-mêmes.

Un autre plaisir négatif est le sentiment de la gaieté. C'est celui que nous éprouvons quand notre dépense s'étant trouvée pendant quelque temps inférieure à la quantité d'excitation reçue soit de la nutrition, soit de nos perceptions, il s'est accumulé en nous une provision d'énergie toute prête à se saisir de la première occasion qui se présentera de s'employer en un mode quelconque d'activité. Nous sommes gais après un repas succulent aussi longtemps que nous n'avons pas dépensé les forces nouvelles mises à notre disposition ; une conversation piquante et animée nous dispose à la gaieté, parce que dans l'échange des idées, nous recevons d'autrui une certaine dose d'excitation qui n'est pas toujours employée à l'instant même. Certains stimulants paraissent enfin nous porter à la gaieté en ralentissant les mouvements vitaux de désassimilation ; telle est l'action du vin, des liqueurs alcooliques, du thé, du café. Les physiologistes prétentent que ces boissons ont pour effet de nous empêcher de nous *dénourrir*. Il est certain que les personnes qui font un usage modéré de vin et de café ont moins besoin de nourriture et supportent mieux le travail que celles qui s'en abstiennent. Bien que le vin, le café, le thé renferment très-peu d'éléments nutritifs, ils disposent à l'embonpoint et ce ne peut être qu'en diminuant l'usure alimentaire : leur effet immédiat doit être la mise en disponibilité des forces économisées, et c'est ce qui explique indirectement leur action stimulante sur l'intelligence et l'imagination.

Quand les forces disponibles trouvent un emploi dans la sphère de la conscience, la gaieté se transforme en plaisirs positifs ; mais en attendant, elle procure déjà un sentiment de bien-être provenant de l'insuffisance de dépense relativement à un approvisionnement plus ou moins riche d'énergie.

Ce besoin de dépenser une exubérance d'énergie qui pousse l'intelligencc à se précipiter au-devant des objets, est le contraire de la fatigue ; il ne faut pas le confondre avec la

joie, plaisir positif qui est le contraire de la tristesse. Cependant la joie qui consiste dans l'acquisition d'une idée capable de réagir sur l'ensemble des autres idées, devient souvent une cause de gaieté par suite de l'excitation qu'elle procure.

La gaieté a ses degrés, suivant la quantité de force disponible. Dès qu'elle dépasse une certaine mesure, il ne suffit plus pour la calmer d'une simple occupation de l'esprit; il en faut d'une intensité exceptionnelle. C'est alors que l'homme gai est porté à des transports d'enthousiasme, à des accès d'épanchement; il recherche surtout les occasions de rire, parce que les objets plaisants sont ceux qui secouent l'intelligence avec le plus de vivacité. Si les personnes qui l'entourent, si le monde extérieur ne fournissent pas de matière suffisante à ses transports, sa propre imagination y supplée; ce n'est pas assez pour lui de rire des plaisanteries d'autrui, les idées plaisantes surgissent en foule dans son esprit. Tout dépend d'ailleurs des caractères : un artiste, un poète dépenseront en enthousiasme leur superflu de force et la gaieté leur donnera des moments d'inspiration féconde; les gens d'un esprit cultivé se livreront à une conversation vive et piquante; les traits fins, les saillies se presseront sur leurs lèvres. Des gens d'un goût moins délicat perdront toute retenue et se laisseront aller à des plaisanteries plus ou moins grossières.

On désigne quelquefois la gaieté sous le nom de bonne humeur, expression assurément fort juste dans tous les cas où la gaieté dépend d'un enrichissement momentané du sang sous l'influence de l'alimentation ou des stimulants. On comprend que la gaieté se trouve rarement où n'est pas la santé : Scarron, Molière étaient plaisants, ils n'étaient pas gais.

La preuve que la gaieté consiste bien dans une exubérance d'énergie disponible, c'est qu'elle s'accompagne d'un cortége de phénomènes physiologiques qui tous dénotent un excès de force à dépenser. La vie déborde de toutes parts : l'individu ne peut rester en place; il gesticule, il chante; les muscles de son visage se contractent de manière à exprimer le

plaisir. La respiration devient plus active; la chaleur augmente. Les femmes qui nourrissent savent que sous l'influence de la gaieté, la sécrétion du lait devient plus abondante, comme elle diminue au contraire dans les moments de fatigue et d'épuisement. Lorsqu'on est gai, la digestion s'effectue avec plus de facilité et de promptitude, parce qu'il y a accroissement des sécrétions gastro-intestinales. Il est certain que dans les mêmes moments, la production du fluide spermatique devient aussi plus considérable. Enfin, tous les muscles du visage ont une tendance à se contracter, ce qui produit l'épanouissement de la physionomie et particulièrement le sourire qui se retrouve sous l'expression de tous les plaisirs.

CHAPITRE V

PLAISIRS POSITIFS

Tandis que les plaisirs négatifs naissent d'une économie de force et d'une diminution de dépense, les plaisirs positifs proviennent au contraire d'une augmentation d'excitation. On peut les subdiviser en deux groupes :

A. Ceux qui dépendent d'une action des objets extérieurs (plaisirs des perceptions ou des sens);

B. Ceux qui résultent d'une excitation interne par le passage d'une certaine quantité de force du domaine de l'inconscience relative dans le domaine de la conscience du moi (plaisirs des fonctions de génération, de l'intelligence et du cœur, etc.)

A. Plaisirs des perceptions, ou plaisirs des sens. — Toutes les perceptions deviennent agréables dès qu'elles dépassent le degré d'intensité qui constitue l'occupation ordinaire des sens et pourvu qu'elles n'aillent pas jusqu'à ce degré de stimulation où commence le mouvement exagéré et par conséquent la désagrégation des organes. Toute perception est un mouvement communiqué au système nerveux par un objet extérieur; c'est par conséquent une augmentation de force qui cause un plaisir en se transmettant jusqu'au cerveau.

Nous ne pouvons énumérer ici tous les plaisirs de percep-

tion dont l'explication est d'ailleurs relativement simple. Nous renverrons nos lecteurs à un livre où les différentes jouissances des sens sont décrites avec un talent remarquable : *la Physiologie des plaisirs*, de M. Mantegazza [1]. Sur la mise en mouvement des nerfs de la vue et de l'oreille et par conséquent sur les plaisirs propres à ces deux sens, nous recommanderons les travaux de M. Helmholtz, dont un de nos écrivains les plus distingués, M. Laugel, nous a exposé les résultats dans plusieurs opuscules [2]. Sur les plaisirs de la dégustation, il existe un petit écrit du savant Rumford : *Du plaisir de manger et du moyen d'augmenter ce plaisir;* comme ce plaisir vient du contact des aliments avec la surface de la langue et du palais, Rumford indique le moyen d'augmenter la surface de contact d'une quantité donnée d'aliments, et de se procurer en deux heures avec deux onces de viande autant de plaisir qu'avec deux livres pendant le même espace de temps. C'est pousser un peu loin les raffinements de la gourmandise.

B. Les plaisirs les plus difficiles à analyser sont ceux qui correspondent à une excitation dont l'origine est intérieure. Ils ont lieu le plus souvent à l'occasion de certaines perceptions, mais ils supposent quelque chose de plus que les perceptions elles-mêmes. Ils se produisent d'ailleurs en l'absence de ces perceptions et à l'occasion de pures conceptions de notre imagination. Soit que nous percevions, soit que nous imaginions des objets érotiques, beaux, sublimes, risibles, la représentation donne l'impulsion à une certaine quantité de force disponible dans l'organisme; du domaine de l'inconscience cette force passe dans le domaine du moi. Ainsi s'explique l'intensité des plaisirs de la génération ; à l'occasion d'une perception ou d'une idée lascive, des fonctions spéciales en relation directe avec l'appareil cérébro-spinal entrent en jeu et exigent l'emploi de forces considérables emmagasinées dans l'organisme; quand cet emploi

1. *Physiologia del Piacere*, 1 vol. in-18.
2. *La voix, l'oreille et la musique. — L'optique et les arts.* — Voyez aussi les travaux de M. Chevreul sur les couleurs, et Brücke, *Physiologie der Farben für die Zwecke der Kunstgswerbe*, Leipzig, 1866.

se fait aux dépens d'autres fonctions ou d'autres organes, le plaisir est bientôt suivi de fatigue et d'abattement (*post coïtum omne animal triste*), jusqu'à ce que la réparation des forces ait eu le temps de s'effectuer.

Il en est de même des plaisirs de l'intelligence, de l'imagination et du cœur. Mais comme dans ces plaisirs les fonctions provoquées à s'exercer sont rarement stimulées à dépenser plus d'énergie que l'organisme n'est disposé à leur en fournir sans nuire aux autres fonctions, ce n'est qu'après des efforts exceptionnels d'attention ou de réflexion que ces sentiments pourront être suivis de fatigue.

Nous examinerons successivement les plaisirs de l'occupation, du goût et du cœur.

§ 1. — PLAISIRS DE L'OCCUPATION : MÉDITATION, RÊVERIE, PASSE-TEMPS, JEUX.

La seule occupation de l'intelligence est déjà une cause de plaisir. Il y a, en effet, chez nous, dans l'état normal, lorsque nous ne sommes ni souffrants ni fatigués, une certaine quantité de force, provenant de la nutrition et destinée à l'alimentation ordinaire des fonctions intellectuelles. Si les objets manquent, cette force peut prendre un autre cours ; mais que l'occasion vienne, l'entendement entre immédiatement en jeu.

Quand les objets extérieurs n'attirent pas notre attention de manière à absorber la pensée, la force est souvent déterminée, surtout chez les personnes d'un esprit cultivé, à s'employer en méditation, en rêverie, en réflexion philosophique, en inspiration poétique ou artistique. Le philosophe trouve dans sa propre pensée un charme indescriptible ; les imaginations romanesques s'enivrent avec délices de leurs propres conceptions; la jeunesse se berce d'espérances qui l'enchantent; le spéculateur rêve à la réussite de ses entreprises. Il faut être bien mal doué pour ne pas goûter, en l'absence de toute préoccupation, une véritable jouissance à laisser errer sa pensée en toute liberté. Le charme du *Far*

niente est loin de consister, comme le mot pourrait le faire croire, en un accès de fainéantise et dans l'absence de tout exercice intellectuel; cela serait en contradiction avec notre théorie. Le *Far niente* est à la vérité un état dans lequel nous ne nous livrons à aucun effort et ne sommes entraînés à aucune dépense fatigante; mais c'est néanmoins un état dans lequel notre imagination s'abandonnant à la rêverie et parcourant spontanément les objets les plus divers, est excitée à employer tout le superflu de force que l'organisme peut mettre en ce moment à sa disposition; n'étant contrainte à aucun effort, elle n'emploie rien de plus que ce qu'elle reçoit, et c'est par conséquent un plaisir sans mélange. Dès que cette source d'excitation intérieure est épuisée, il faut, sous peine de tomber dans l'ennui, recourir aux excitations extérieures. Loin que la disposition à la rêverie, à la méditation, corresponde au besoin de repos, ou à l'affaiblissement, nous l'éprouvons surtout sous l'influence d'un excès de réparation ou d'un état général de stimulation. Aussi est-ce après un repas succulent, après quelques tasses de thé ou de café que nous nous livrons avec le plus de charme à l'abandon d'un *dolce far niente.*

Les plaisirs de la mémoire tiennent également à l'emploi en conceptions ou représentations, des forces disponibles de l'organisme. Le souvenir de faits qui n'avaient, lors de leur accomplissement, rien de positivement agréable, peut devenir une source de jouissances intellectuelles pour cette seule raison qu'il fournit à la pensée l'occasion et la matière d'une augmentation d'occupation. La représentation d'un malheur passé peut avoir des charmes dans les moments de méditation et de *Far niente :*

> Quæ fuit durum pati,
> Meminisse dulce est [1].

Homère nous montre Achille s'enivrant du plaisir de rêver à la mort de Patrocle, et Priam aimant à songer à la mort du dernier de ses enfants. Les poëtes sont pleins d'exemples

1. Sénèque, *Hercules furens*, III, 656.

de ce genre. Lucain dit de Cornélie, après la mort de Pompée :

> ..... Sævumque arcte complexa dolorem
> Perfruitur lacrymis et amat pro conjuge luctum.

Un poëte français a imité ces vers :

> Mon deuil me plaît et doit toujours me plaire;
> Il me tient lieu de celui que je pleure.

La mémoire double en quelque sorte la conscience de vivre: *vivere bis, vita posse priore frui.*

En dehors du souvenir et de la méditation, toute occupation de l'esprit, toute excitation de l'attention, est déjà agréable, sans que l'objet de cette occupation ait besoin d'offrir par lui-même le moindre intérêt. Le romancier russe Gogol, dans son célèbre roman des *Ames mortes*, nous présente un personnage qui trouve du plaisir à lire, même sans rien comprendre de ce qu'il lit : « Le valet Petrouchka avait un noble penchant à la civilisation, c'est-à-dire à la lecture des livres; seulement il ne s'occupait pas du sujet. Et que lui importait s'il s'agissait des amours d'un héros, ou d'un A, B, C, ou si c'était un livre de prières? Il lisait tout avec une égale attention; si on lui eût donné un livre de chimie, il ne l'aurait pas refusé. Ce qui lui plaisait n'était pas ce qu'il lisait, mais la lecture ou mieux l'acte de la lecture même, admirant que des lettres il sortît éternellement quelques mots dont parfois le diable sait le sens. »

Ce plaisir est le même que les jeunes animaux éprouvent dans le simple exercice de leurs membres, sans avoir en vue aucun but, et sans qu'il y ait aucune utilité dans leurs mouvements; ils emploient la réserve de forces superflues qui à cet âge est toujours très-considérable. C'est encore le plaisir qu'un enfant trouve dans l'acquisition de facultés nouvelles et le développement de ses organes; il se complaît à pousser des cris le plus souvent sans signification; sans rien comprendre encore du sens des mots, il aime à répéter ceux qu'il entend, et trouve sans doute dans cette répétition le même charme que le perroquet. Plus tard, il parlera sans avoir rien à dire, comme il courra sans savoir où aller.

De même que le plaisir de la chasse est plus grand que celui de posséder le gibier, de même ce qui a les plus vifs attraits pour l'homme d'études, pour le philosophe, pour le savant, c'est moins l'acquisition de la vérité que sa recherche. Montaigne l'a montré d'une façon très-piquante : « Démocrite, ayant mangé à sa table des figues qui sentaient le miel, commença soudain à chercher en son esprit d'où leur venait cette douceur inusitée; et, pour s'en éclaircir, s'allait lever de table pour voir l'aspect du lieu où ces figues avaient été cueillies : sa chambrière, ayant entendu la cause de ce remuement, lui dit, en riant, qu'il ne se peinât plus pour cela, car c'était qu'elle les avait mises en un vaisseau où il y avait eu du miel. Il se dépita de quoi elle lui avait ôté l'occasion de cette recherche, et dérobé matière à sa curiosité : « Va, lui dit-il, tu m'as fait déplaisir; je ne lairrai pourtant d'en chercher la cause, comme si elle était naturelle. » Et volontiers n'eût failli de trouver quelque raison vraie à un effet faux et supposé. Cette histoire d'un fameux et grand philosophe nous représente bien clairement cette passion studieuse qui nous amuse à la poursuite des choses, de l'acquêt desquelles nous sommes désespérés : Plutarque récite un pareil exemple de quelqu'un qui ne voulait pas être éclairci de ce de quoi il était en doute, pour ne perdre le plaisir de le chercher; comme l'autre, qui ne voulait pas que son médecin lui ôtât l'altération de la fièvre, pour ne perdre le plaisir de l'assouvir en buvant [1]. »

Ceux qui n'ont jamais goûté le charme de l'étude sont portés à croire que les savants, les philosophes, obéissent à l'amour de la gloire, à la vanité, au désir des avantages que peut leur procurer le succès. C'est une erreur; le plaisir de l'étude est sa propre fin à lui-même; on étudie pour étudier et le plus souvent sous l'influence d'une passion complétement désintéressée. A ce point de vue la possession absolue et définitive de la vérité serait peut-être pour l'homme un redoutable fléau et la source d'un incurable ennui qui conduirait au dégoût de la vie. Si la Providence, disait Lessing,

1. *Essais*, livre II, ch. XII.

me montrait dans une main la vérité complète ne laissant plus de place à la recherche, et dans l'autre la vérité imparfaite, c'est cette dernière que je choisirais. Diderot, dans l'*Encyclopédie*, combat l'opinion si répandue d'après laquelle l'exercice de l'esprit ne serait agréable que par la réputation qu'on se flatterait d'en recueillir. Tous les jours, en effet, on se livre à la lecture et à la réflexion, sans aucune vue sur l'avenir et sans autre dessein que de remplir le moment présent. Si l'on se trouvait condamné à une solitude perpétuelle, on n'en aurait que plus de goût pour des lectures que la vanité ne pourrait point mettre à profit. Ce qui est vrai du penseur, du savant, ne l'est pas moins du poëte et de l'artiste. Ce dernier éprouve assurément des jouissances plus vives dans la conception et l'exécution de son œuvre que dans sa contemplation, lorsqu'elle est achevée. *Non pinxisse, sed pingere juvat.*

Tout ce qui rend nos perceptions plus nombreuses dans un moment donné, tout ce qui offre à notre attention un changement continuel et rapide d'objets divers, nous excite et nous amuse. Si les voyages ont tant d'attrait, c'est qu'ils nous changent de milieu et fournissent à nos sens l'occasion de multiplier sans cesse leurs impressions. Le plaisir que nous éprouvons à aller vite à cheval, en voiture ou en patinant tient aux mêmes causes; la succession rapide des sites qui passent devant nous, occupe notre vue avec plus d'intensité que dans les circonstances ordinaires.

Le plaisir que l'on trouve dans l'occupation de l'esprit, même sans but et sans intérêt, a fait inventer les passe-temps plus ou moins frivoles, les jeux, les divertissements qui plaisent à l'homme pour cette seule raison qu'ils lui donnent la conscience de vivre, de penser et d'agir. Ces passe-temps sont au travail ce que le luxe est au capital. De même que le luxe est l'emploi non reproductif d'un excès de richesse, de même les divertissements et les jeux sont l'emploi, sans profit pour l'individu, d'un excès de forces disponibles. L'appât du gain n'est certainement pas le seul attrait qui nous porte à jouer; car on y trouve du plaisir même sans enjeu, et la plupart des amusements de l'enfance

sont complétement désintéressés. « Tel, dit très-justement M. Bouillier, se passionne aux jeux de hasard, qui n'est ni avare ni intéressé, qui ne peut redouter la perte et qui n'a que faire du gain. Les continuelles vicissitudes de crainte et d'espérance par où ils nous font passer, les vives et brusques agitations, les secousses en sens contraire qu'ils donnent à l'esprit, voilà ce qui fait en grande partie leur charme et leur ivresse [1]. » « A voir un joueur d'échecs concentré en lui-même et insensible à tout ce qui frappe ses yeux et ses oreilles, ne le croirait-on pas occupé du soin de sa fortune ou du salut de l'État? Ce recueillement si profond a pour objet le plaisir d'exercer l'esprit pour la position d'une pièce d'ivoire [2]. »

Ce besoin d'occupation, de se sentir vivre, est tellement impérieux, que la plupart des hommes deviennent très-malheureux le jour où ils se retirent des affaires ; le plus souvent un repos que l'on avait ardemment souhaité est au contraire la source d'un insupportable ennui ; l'homme qui renonce à ses habitudes vieillit rapidement ; l'oxydation des matériaux fournis par la nutrition devient imparfaite ; les forces qui auparavant se consommaient en travail, soit dans la sphère de la conscience, soit en dehors, commencent à se transformer en acide urique, gravelle, pierre, cataracte, ossifications et en tout ce qui se rattache à l'incrustation sénile. Les forces que l'individu n'emploie pas, les matériaux qu'il ne brûle pas complétement, se retournent contre lui-même, et si la vie s'use par les excès, elle s'abrége aussi par l'inertie.

Les plaisirs dont nous venons de parler, plaisirs de l'occupation, de la méditation, du *far niente*, du passe-temps, se ramènent en dernière analyse à ce sentiment de bien-être qui exprime, dans l'individu, l'état d'équilibre et de santé, l'exercice normal et régulier des fonctions, conformément aux habitudes de chacun ; il accompagne, non la dépense de la force, comme l'ont cru certains auteurs, mais le fait

1. *Du plaisir et de la douleur*, ch. v.
2. Diderot, *Encyclopédie*, art. *Plaisir*.

même de son arrivée au sein de la conscience. Ce qu'on appelle en général disposition à faire telle ou telle chose, n'est qu'une disponibilité de force relativement à telle ou telle fonction.

Indépendamment de ces plaisirs de simple occupation, il y en a d'une intensité beaucoup plus vive et ne se produisant qu'à l'occasion d'objets ou d'idées capables de fournir à nos facultés la matière d'un exercice plus compliqué. Ces sentiments supposent l'emploi par la conscience d'une quantité de force plus considérable encore. Nous les ramènerons à deux catégories principales : 1° les plaisirs du goût, et 2° les plaisirs du cœur.

§ 2. — PLAISIRS DU GOUT.

Les plaisirs du goût, c'est-à-dire ceux qui résultent d'une excitation très-considérable de l'imagination et de l'intelligence, peuvent être distingués en quatre espèces : I. les plaisirs de l'esprit dans le sens strict de ce mot, II. ceux du sublime ou de l'admiration, III. ceux du beau, IV. et ceux du risible.

I

L'ESPRIT (WIT, WITZ).

S'il existe une autorité pour définir l'esprit, c'est assurément Voltaire. « Ce qu'on appelle *esprit*, dit-il, est tantôt une comparaison nouvelle, tantôt une allusion fine, ici l'abus d'un mot qu'on présente dans un sens, et qu'on laisse entendre dans un autre, là un rapport délicat entre deux idées peu communes ; c'est une métaphore singulière ; c'est une recherche de ce qu'un objet ne présente pas d'abord, mais de ce qui est en effet dans lui ; c'est l'air, ou de réunir deux choses éloignées, ou de diviser deux choses qui paraissent se joindre, ou de les opposer l'une à l'autre : c'est

celui de ne dire qu'à moitié sa pensée pour la laisser deviner [1]. »

En un mot, l'esprit consiste dans la présentation d'un rapport nouveau ; le plaisir est d'autant plus vif que le rapport est entre des choses plus éloignées. Celui qui découvre le rapport éprouve le même sentiment que ceux à qui il l'exprime, parce que dans les deux cas il y a une même quantité de force intellectuelle mise en jeu pour produire la sensation nouvelle. Mais celui qui a trouvé le rapport a seul de l'esprit, les autres n'en ont que le plaisir.

L'esprit est fin quand il saisit un rapport entre des nuances délicates; il est outré, ampoulé, emphatique, quand il établit des rapports forcés entre des objets trop éloignés pour être rapprochés. Un auteur anglais dit d'une puce par laquelle lui et sa maîtresse ont été mordus, que cette puce est devenue leur « temple de mariage... » Il ajoute en s'adressant à sa maîtresse : « A présent nous sommes tous deux unis dans ces murs vivants de jais. L'habitude vous engage peut-être à me tuer ; mais n'ajoutez pas à ce meurtre un suicide et un sacrilége. » Il y a dans un tel langage un véritable abus de l'esprit, qui tient à ce que les rapports sont faux ; ils ne peuvent causer aucun plaisir à des gens de goût, parce que leur imagination se refuse à les concevoir.

Quand on lit dans un traité d'astronomie des phrases comme celle-ci : « Si Saturne venait à manquer, ce serait le dernier satellite qui prendrait sa place, parce que les grands seigneurs éloignent toujours d'eux leurs successeurs », on est désagréablement choqué, comme on le serait par un objet laid, parce que la comparaison est fausse de tous points, et que notre entendement en repousse les différents termes.

Un des moyens les plus communément employés pour orner le style, c'est-à-dire pour le rendre agréable et causer le plaisir de l'esprit, consiste à éviter d'employer les mots propres et à désigner les objets par des images ou des métaphores qui sont toujours des comparaisons abrégées. On offre ainsi à l'intelligence une traduction à faire, et comme

1. *Lettre sur l'esprit.*

il faut plus d'énergie pour retrouver un objet sous un signe indirect que sous un signe direct, on fournit à l'entendement une occasion d'employer plus de force disponible et par conséquent d'éprouver plus de plaisir. Il y a toujours plus de charme à laisser entendre les choses qu'à les montrer :

Le secret d'ennuyer est celui de tout dire.

Mme du Deffant, trouvant le célèbre mécanicien Vaucanson très-ennuyeux et très-gauche, disait de lui : « Je parierais qu'il s'est fabriqué lui-même. » Le trait est charmant, parce qu'il occupe l'esprit à faire toute une série de traductions : Vaucanson s'est fabriqué lui-même ; — les objets fabriqués par Vaucanson sont des automates ; — Vaucanson est un automate ; — les automates ont les mouvements roides et compassés ; — Vaucanson a les mouvements d'un automate ; — Vaucanson a les mouvements roides et compassés.

Il y a encore un autre avantage à suggérer indirectement l'idée d'une chose au lieu de la décrire dans ses moindres détails ; on laisse plus de liberté à l'imagination, on lui permet de concevoir les objets tels qu'elle aimerait qu'ils fussent, tandis que si elle est liée par une description complète ou une définition exacte, elle est obligée de se représenter l'objet tout autrement peut-être qu'il ne lui aurait convenu ; dans le premier cas, la représentation est plus facile, parce que ne rencontrant aucun obstacle dans les associations d'idées, l'esprit n'a pas d'effort pénible à accomplir pour écarter une notion contradictoire ; si au contraire on nous impose une conception qui n'est pas conforme à toutes les habitudes de notre pensée, nous avons à vaincre la résistance de ces habitudes, et la conception ne se réalise qu'après une dépense de force plus ou moins pénible et fatigante. C'est ainsi qu'une femme gagne beaucoup à ne laisser voir de ses charmes que les plus parfaits ; l'imagination, excitée par ce qu'on entrevoit, se représente le reste suivant des proportions conformes à sa manière de concevoir la beauté ; si au contraire on avait à se représenter la même femme telle qu'elle est en réalité dans toute sa personne, il y aurait probablement quelques traits beaucoup moins en harmonie

avec nos associations d'idées que ceux que nous avons spontanément conçus.

La plupart des esthéticiens allemands considèrent l'esprit comme une des formes ou des espèces du risible. Mais il est certain que beaucoup de traits d'esprit sont ingénieux, profonds, piquants, sans faire rire en aucune manière. Une plaisanterie peut être spirituelle en même temps que risible; mais il n'en est pas toujours ainsi. D'ordinaire les traits d'esprit, comme tout ce qui est agréable, font venir le sourire sur les lèvres; mais le sourire n'est pas la même chose que le rire. Quand Pascal dit que « l'homme est un roseau, le plus faible de la nature, mais un roseau pensant », c'est un trait d'esprit qui est plus près du sublime que du risible, bien qu'il ne soit point d'une exactitude irréprochable. Voici maintenant un exemple de trait d'esprit risible; on exagérait devant une dame l'esprit d'un homme assez borné : « Oh oui! dit-elle, il doit en avoir beaucoup, car il n'en dépense guère! » Le spirituel consiste ici dans le rapprochement ingénieux de l'esprit et de l'argent; et le risible consiste à donner la preuve qu'un homme n'a point d'esprit en affirmant qu'il en a.

Ceux qui veulent ramener le spirituel au risible nous objecteront peut-être qu'il faut avoir de l'esprit pour inventer des saillies plaisantes; mais nous répondrons qu'il en faut aussi pour trouver un trait sublime, une belle conception, et dans ce sens, au lieu de réduire le spirituel à n'être qu'une des espèces du risible, il faudrait au contraire présenter le risible, le beau, le sublime, comme des espèces du spirituel.

II

LE SUBLIME. — L'ADMIRATION.

Dans les charmes de l'esprit dont nous venons de parler, l'imagination excitée par l'objet arrive du moins à se représenter d'une manière complète certaines conceptions déter-

minées; il en est autrement dans le sublime : ici l'imagination n'est pas moins stimulée à la représentation d'un objet, mais elle ne peut venir à bout de l'embrasser dans sa totalité; l'objet sublime la dépasse; en vain nous nous livrons à une série de conceptions successives, nous ne pouvons arriver à épuiser soit sa grandeur, soit sa durée, soit la complication de ses détails, soit la mesure de son pouvoir, soit la force qui l'a produit. Le sublime, c'est l'infini, l'immense, l'indéfinissable. Corneille, qui s'y connaissait, le définissait l'incompréhensible. Le plaisir, dans le sublime, tient à ce que l'objet, étant inépuisable, nous permet d'employer toute la force disponible pour la pensée, force qui peut être énorme à certains moments; nous ne sommes limités que par la fatigue qui commencerait à se manifester dès que nous dépasserions cette quantité de force, ou par le détournement de notre attention vers d'autres objets en vue d'éviter cette fatigue.

Kant a soutenu que le plaisir du sublime était mêlé d'un vague sentiment de tristesse; il a attribué cette tristesse à ce que nous avions, devant l'immensité de l'objet sublime, conscience de l'insuffisance de nos facultés. Cette explication ne nous paraît pas exacte; elle supposerait une réflexion sur nous-mêmes dont nous ne sommes guère capables dans un moment d'admiration. Nous avons montré, dans notre théorie de la douleur, que la tristesse avait pour cause un manque de réaction de la part des idées; or l'objet sublime étant vague, indéterminé, ne fournit pas à l'intelligence la source de réaction qu'elle est habituée à trouver dans la limitation même des objets nets et précis. Nous croyons avoir observé d'ailleurs que cette émotion triste ne se produit, quand elle a lieu, que vers la fin de l'émotion du sublime, au moment où la fatigue commence à l'emporter sur le plaisir.

Tout ce qui est immense, le temps, l'espace, Dieu, l'absolu, le ciel, l'océan, le désert, les Alpes, sont des objets éternellement sublimes. La religion éveille le même sentiment par ses dogmes mystérieux et indéfinissables. Le merveilleux, le féerique est du même ordre. Une rapidité extrême est encore sublime, parce que nous ne pouvons nous repré-

senter l'objet dans les positions intermédiaires qu'il a successivement occupées. Qui ne se rappelle l'impression profonde qu'ont produite sur son imagination naïve ces bottes de sept lieues de certain conte de fées dont on a bercé notre enfance? Le charme des tours d'escamotage procède également du sublime; tel est l'effet d'un objet qui nous est successivement montré dans des positions extrêmes, sans que nous puissions concevoir par quelle voie il a pu passer; nous nous creusons vainement la tête pour comprendre comment une muscade placée dans un gobelet peut se retrouver dans un autre.

La plus vive impression de sublime est peut-être celle qui est produite sur nous par des facultés supérieures aux nôtres et que, pour cette raison, nous ne pouvons nous représenter. Car nous ne pouvons mesurer les autres qu'à notre propre mesure. Quand nous voyons quelqu'un accomplir ce que nous ne serions pas capables de faire nous-mêmes, nous admirons. Les grandes actions, le génie, le talent, sont des cas de ce genre. Dans le premier cas, nous admirons, par exemple, un courage, un dévouement supérieurs à notre force morale, comme dans ce trait du *Cid :*

> **Sortir d'une bataille et combattre à l'instant!**
> **— Rodrigue a pris haleine en vous la racontant.**

Dans les autres cas, nous admirons une habileté, une fécondité, une dextérité dont nous n'arrivons même pas à nous expliquer la possibilité. Tel est le sentiment d'admiration que nous inspirent les poëtes et les artistes, et qui est fort différent du sentiment du beau inspiré par leurs œuvres. Les deux sentiments coexistent souvent; ce n'est pas une raison pour les confondre, comme le font la plupart des esthéticiens et des critiques. Quelquefois des artistes abusent de leur talent pour produire des œuvres, qui, au lieu d'avoir pour but de charmer par elles-mêmes, ne sont faites que pour faire songer à l'habileté extraordinaire de celui qui les a exécutées; ils ne s'occupent qu'à faire ressortir la difficulté vaincue. Ainsi des musiciens, au lieu de chercher à plaire par les charmes d'une mélodie, se livreront à des

tours de force qui feront valoir leur dextérité. Un grand coloriste comme Watteau s'amusera à peindre un Pierrot de grandeur naturelle, bras ballants et pieds joints; que d'habileté il a fallu pour rendre supportable, par des tours de force de coloris, le plus ingrat des sujets! En face de cette toile, j'oublie l'œuvre et ne pense qu'au talent prodigieux du peintre. Ce n'est plus Gille, c'est Watteau lui-même qui se dresse devant mon esprit, et pendant que je pense à la difficulté vaincue, je ne suis plus à l'impression du pittoresque et de la beauté.

Le sublime étant par essence inconcevable et incompréhensible, il est naturel que le sentiment correspondant, c'est-à-dire l'admiration, fasse souvent fausse route et s'attache à ce qui est absurde ou dépourvu de sens. La pensée s'évertue à chercher un sens à ce qu'on n'entend point; elle essaye successivement une série de conceptions, et il résulte de cette poursuite, quelque vaine qu'elle soit, un emploi assez intense de force pour éveiller le plaisir de l'admiration. « Ça est si biau que je n'y entends goutte, » dit Lucas dans *le Médecin malgré lui*. « Parmi les gens qui lurent mon *Voyage dans la lune*, raconte Cyrano de Bergerac, il se rencontra beaucoup d'ignorants qui le feuilletèrent. Pour contrefaire les esprits de grande volée, ils applaudirent comme les autres, jusqu'à battre des mains, à chaque mot, de peur de se méprendre, et, tout joyeux, s'écrièrent : « Qu'il est bon! » aux endroits qu'ils n'entendaient point [1]. » Destouches fait dire de même à un de ses personnages : « Quand je lis quelque chose, et que je ne l'entends point, je suis toujours dans l'admiration [2]. » — On connaît le jugement de Gilbert sur Diderot :

> Il passe pour sublime à force d'être obscur.

Victor Hugo trouve que Shakespeare est supérieur à Molière, parce que l'on comprend Molière, tandis que l'on ne comprend pas Shakespeare.

1. *Histoire comique des états et empires du soleil.*
2. *La fausse Agnès.*

Comme l'on cesse d'admirer dès que l'on comprend ou que l'on a obtenu sur les choses des conceptions exactes, les ignorants sont plus enclins à l'admiration que les gens instruits; de tous les sentiments, celui du sublime est assurément celui que la culture intellectuelle chez les individus et le progrès des sciences ou de la philosophie en général tendent le plus à affaiblir. Cela n'arrive pas pour le sentiment du beau, ce dernier ayant au contraire pour condition des représentations nettes et précises. Tandis que le sentiment du beau répond d'ordinaire au degré de perfection des objets, le sentiment du sublime ne dénote souvent que l'imperfection de nos facultés. Boileau dit avec raison :

L'ignorance toujours est prête à s'admirer.

« Nous n'admirons que ce qui est au-dessus de nos forces ou de nos connaissances. Ainsi l'admiration est fille tantôt de notre ignorance, tantôt de notre incapacité : ces principes sont si vrais, que ce qui est admirable pour l'un, n'attire seulement pas l'attention d'un autre. Saint-Évremond dit que l'admiration est la marque d'un petit esprit : cette pensée est fausse; il eût fallu dire, pour la rendre juste, que l'admiration d'une chose commune est la marque de peu d'esprit [1]. »

III

LE SENTIMENT DU BEAU.

Il y a une tendance assez généralement répandue à étendre la qualification de *beau* à tout ce qui est agréable; on l'applique par exemple à tout objet de sensation qui plaira, sans mettre aucunement en jeu l'imagination ou l'intelligence; on dira que le bleu est une belle couleur, que tel chanteur a de belles notes dans la voix. C'est surtout pour les objets de la perception visuelle que cette extension du terme est com-

1. Diderot, *Encyclopédie*.

mune ; ainsi Descartes définissait simplement le beau ce qui est agréable pour la vue, et Dugald-Stewart adopte encore cette définition. D'autres auteurs, comme M. Chaignet, appellent beau tout ce qui est un objet d'amour [1], autant vaudrait dire tout ce qui a le don de plaire. Dans ces différents cas, le mot est pris dans un sens extrêmement large ; nous n'avons à nous occuper ici que du sentiment du beau dans une acception plus étroite et servant à désigner le sentiment qui accompagne un exercice particulier de l'intelligence.

Le beau est ce qui présente une grande complication dans l'unité d'une même conception, de telle sorte que cette conception, pour être réalisée dans l'imagination, exige un emploi de force considérable. Ce n'est plus, comme le spirituel, un rapport entre plusieurs conceptions, ni comme le sublime une tentative de la pensée pour atteindre une conception qui la dépasse, c'est la variété dans l'unité, c'est l'aperception, dans un seul tout, d'une grande quantité de détails et d'éléments en harmonie les uns avec les autres. Hemsterhuis disait que le beau est ce qui fait beaucoup penser : il faut ajouter dans un seul acte de conception ; car si l'on ne tient pas compte de l'unité, le beau ne se distingue plus du spirituel, du sublime, du risible, qui, eux aussi, font beaucoup penser, quelquefois même plus encore que la beauté. Toutes les théories qui ramènent la beauté à l'ordre, à la proportion, à la régularité, à l'harmonie sont au fond une seule doctrine qui lui assigne ces deux conditions : l'unité et la complication. Cette manière de voir, qui est la plus juste, est peut-être aussi la plus ancienne ; elle paraît en effet remonter à Démocrite, dont Clément d'Alexandrie nous a conservé ce passage : « Homère, doué d'une nature vraiment divine, a construit un édifice aussi *régulier que varié* [2]. »

Comme l'unité de conception est la première condition du sentiment du beau, il faut, pour qu'un objet puisse éveiller ce sentiment, qu'il ait au moins une certaine dimension et

1. *Les principes de la science du beau*, 1860.
2. *Stromata*, VI, 18.

qu'en même temps cette dimension ne dépasse pas certaines limites. Aristote a insisté sur ce point avec beaucoup de précision et à plusieurs reprises : « Le beau, dit-il, est dans le nombre des parties, dans leur disposition et dans la grandeur; un animal trop petit ne peut être beau, car une notion qui ne nous occupe presque qu'un minimum de temps, ne produit sur nous qu'une impression vague; mais un animal trop grand ne peut pas non plus être beau, car on ne peut l'embrasser dans un seul acte de connaissance : son unité, son ensemble nous échappent. De même il faut que toutes les parties d'un poëme puissent être conservées par la mémoire et embrassées dans une seule conception. De même encore un État politique, pour avoir de la beauté, doit être assez grand pour se suffire à lui-même, et ne pas l'être au point de ne pouvoir être bien gouverné [1]. » C'était une maxime favorite d'Annibal Carrache, qu'on ne peut faire entrer plus de douze figures dans un tableau sans confusion et qu'on ne devrait jamais se le permettre, à moins d'y être contraint par la nature du sujet; et en effet le trop grand nombre des parties rend impossible la conception du tout dans un seul acte, à moins que ces parties ne soient habilement disposées dans un certain nombre de groupes secondaires, facilement saisissables.

La variété et la complication ne sont pas moins nécessaires que l'unité. Si nos facultés n'étaient provoquées qu'à un exercice modéré, nous éprouverions peut-être le plaisir de l'occupation dont nous avons parlé plus haut; mais nous n'irions pas jusqu'à l'émotion plus vive de la beauté. Supposez deux murs; l'un sans ornement et uniformément de la même couleur, l'autre couvert de riches arabesques; il est évident que l'acte le plus simple de perception suffira pour épuiser la connaissance du premier, tandis que le second ne pourra être connu d'une manière complète qu'au moyen de l'aperception distincte de chacun des ornements dont il est revêtu. C'est pour cette raison que le dernier est beau, tandis que le premier n'offre aucune qualité esthé-

1. *Poétique*, ch. VII. — *Politique*, l. VII, ch. IV.

tique. C'est encore pour la même raison qu'une tête est plus agréable à voir de profil que de face, et de trois quarts que de profil; il y a en effet dans les deux derniers cas une plus grande variété dans la figure; la correspondance symétrique des traits se trouve diminuée sans qu'il y ait cependant destruction de l'unité et de l'ordre. Un peintre qui a à représenter un édifice le présentera plutôt de biais que de front, pour en atténuer l'apparence symétrique. Il y a plus de beauté dans une ligne courbe que dans une droite, parce que la première, malgré son unité, est à elle seule comme une infinité de lignes droites :

Linea recta velut sola est, sed mille recurvæ.

Il est bon de faire observer que la variété ne produit son effet esthétique sur nous que lorsque chacun de ses éléments attire spécialement l'attention; quand, au contraire, ils ne sont pas de nature à se faire apercevoir distinctement, la variété est pour nous comme si elle n'existait pas, et se confond avec l'uniformité.

S'il est utile, au point de vue esthétique, de rompre la symétrie dans les objets qui sont relativement simples, il est nécessaire, au contraire, de l'introduire dans les objets trop compliqués. Elle est en effet dans ce dernier cas d'un grand secours pour retrouver l'unité. Ainsi Raphaël introduit généralement dans ses grandes compositions, comme l'*École d'Athènes*, l'*Héliodore*, la *Dispute du saint sacrement* et beaucoup d'autres, une correspondance de groupes et de lignes qui facilite pour l'imagination la comparaison des principales divisions de l'œuvre. L'aperception générale des groupes suffit pour l'impression du beau, et chaque groupe étant ensuite considéré à part peut avoir sa beauté propre par l'agencement des détails qui le composent.

Indépendamment de l'unité et de la variété, il faut encore, pour produire l'émotion du beau, que l'objet remplisse une troisième condition, c'est la conformité aux habitudes de notre imagination , c'est-à-dire à ce qu'on appelle les associations d'idées. Un objet qui renferme de la variété, mais qui est contraire à ces associations, éveille le sentiment

du laid et ne peut être conçu, comme nous l'avons montré en étudiant la douleur, qu'en triomphant d'une résistance, et par conséquent avec effort et fatigue. Toutefois des esthéticiens comme Alison, Raphaël Mengs, ont eu tort de faire consister uniquement le beau dans la conformité avec nos facultés; ce n'est là qu'une condition purement négative; un objet qui présenterait cette conformité avec nos associations d'idées, mais sans une complication suffisante, ne serait pas laid à la vérité. Mais il lui manquerait quelque chose pour avoir de la beauté.

La conformité aux associations d'idées augmente le plaisir, parce qu'elle rend la conception de l'objet plus énergique. L'œil d'une jolie femme nous suggère l'idée d'une figure entière que nous sommes déterminés à imaginer, suivant nos associations, en proportion avec lui; la bouche en même temps nous suggère aussi l'idée d'une figure entière; il en est de même des autres traits; si par conséquent tous les traits de la figure sont dans le rapport que nos habitudes de pensée portent à leur attribuer, le même ensemble de figure se trouve à la fois suggéré par toutes ses parties. Si au contraire les mêmes traits ne se trouvent pas tous en harmonie, s'ils ne sont pas associés dans notre esprit avec le même ensemble de figure, ils nous suggèrent des conceptions diverses qui se résistent les unes aux autres ; il faut alors que la représentation éveillée par la perception détruise dans la conscience les représentations suggérées par les associations d'idées, et cette opération devient pénible parce qu'elle exige un excès de dépense de force.

La conformité aux habitudes de pensée étant une condition purement négative, il n'est peut-être pas rigoureusement exact de dire, comme on le fait généralement, que la beauté n'est pas la même suivant les temps et les pays; mieux vaudrait retourner cette proposition et dire que, dans les différents lieux et les différents siècles, les hommes ne sont pas désagréablement choqués par les mêmes objets. Il ne suffit pas, pour qu'une femme paraisse belle aux yeux d'un Chinois, qu'elle ait un extrême embonpoint et les pieds trop petits pour marcher ; mais cela suffit pour qu'elle paraisse

laide à un Européen. Il ne suffit pas d'avoir le teint jaune et de peindre ses dents en noir pour éveiller le sentiment du beau dans l'esprit d'un Javanais; mais il n'en faut pas davantage pour déplaire à un Français. Tout Taïtien qui a le nez écrasé n'est pas beau pour cela aux yeux de ses compatriotes, mais cela suffit pour qu'il soit laid suivant notre goût.

De ce que la complication augmente, d'après la théorie de l'évolution, au fur et à mesure que les êtres organisés s'élèvent dans l'échelle du développement, on comprend que la beauté soit en quelque sorte corrélative au degré de perfectionnement des êtres ; on comprend aussi que la forme humaine, étant celle d'une espèce qui écrase toutes les autres dans la lutte pour l'existence, soit celle qui offre le plus de complication dans son unité et qu'aucune autre forme ne puisse rivaliser avec elle au point de vue de la beauté.

Il y a deux espèces de beauté, la beauté de coexistence et la beauté de succession. La première est celle dont les éléments se présentent simultanément à la perception et à l'imagination ; la dernière est celle dont les diverses parties se réalisent dans le temps et ne peuvent être embrassées dans une seule conception que par un travail de l'imagination qui en rapproche tous les moments.

La beauté de coexistence est surtout celle des objets qui s'adressent à l'œil. Elle se subdivise en deux autres : la beauté plastique ou beauté de forme, et la beauté pittoresque ou beauté de couleur.

Dans la beauté de succession, nous avons à distinguer la beauté du mouvement proprement dit ou grâce, la beauté dont les éléments sont présentés par le langage (beauté littéraire ou poétique), celle qui dépend des rapports de son (beauté musicale ou mélodie), et enfin celle de la conformité des moyens à la fin (beauté d'action ou beauté morale).

BEAUTÉ PLASTIQUE.

Le goût de la beauté plastique est, avec celui de la beauté morale, le plus noble et le plus élevé de tous ; car son objet

se rapporte au perfectionnement de la forme humaine. *Venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine.* C'est ainsi qu'il contribue à cette sélection naturelle dont l'effet est d'améliorer l'espèce.

Nous n'admettons pas cependant de type absolu de la beauté plastique ; car nous considérons la perfection elle-même comme purement relative. Les philosophes et les esthéticiens ont été souvent embarrassés pour expliquer comment l'artiste peut, sans s'inspirer d'une idée absolue, donner de la beauté à ses conceptions. Ils se sont demandé ce qui pouvait le guider dans son choix parmi les différents matériaux qui se présentent à son imagination. Ce qui le dirige, ce n'est pas une idée innée ; c'est simplement son goût ou le plaisir que lui procurent ses propres conceptions. Dans l'élaboration de son œuvre, il essaie différents éléments, jusqu'à ce qu'il soit arrivé à un ensemble qui satisfasse et charme sa propre imagination. Au lieu de consulter un modèle d'origine surnaturelle, une entité qui est une chimère de certaines écoles métaphysiques, il choisit, parmi les matériaux que ses réminiscences lui suggèrent, ceux qui produisent sur sa sensibilité l'impression qu'il se propose de produire sur celle des autres.

Un grand nombre de philosophes contemporains, au lieu d'étudier le beau en lui-même, ont essayé de le définir par certaines qualités dont il serait, d'après eux, l'expression. L'esthétique moderne voit de l'expression partout : le beau, expression ; le sublime, expression ; le risible, expression. On a défini le beau, la splendeur du vrai. M. Michelet dit que « le beau est la face de Dieu. » Fichte, Schelling, Hegel le présentent comme une manifestation de l'absolu dans le fini. Mais ce qu'il s'agissait de montrer, c'était en quoi consiste cette manifestation et pourquoi elle nous procure une impression agréable. M. Charles Lévèque soutient que le beau est une manifestation de la force ; cela peut être vrai. Nous admettons même que la beauté puisse éveiller certaines idées et en être l'expression ; mais la détermination de ces idées ne jette aucune lumière sur la nature même de la beauté. On nous apprend de quelle source émane la beauté ;

on ne nous explique pas ce qu'elle est. Ce n'est pas par suite de ce qu'il exprime que le beau agit sur la sensibilité ; car plus le signe nous absorbe par lui-même, moins nous avons d'attention à accorder à la chose signifiée, et réciproquement.

Il faut donc se résoudre à ne chercher le secret de la beauté plastique que dans des rapports de formes et de lignes. Une des études les plus intéressantes qui aient été faites en ce sens est l'*Analyse de la Beauté* de Hogarth. « *Le* beau, disait Hogarth, *c'est la ligne serpentine.* » Cette ligne est celle que décrivent plus ou moins parfaitement un fils d'archal autour d'un cône ou des serpents autour d'un caducée; mais c'est aussi celle que suivent le fil d'un tire-bouchon ou des distiques enroulés autour d'un mirliton. Tout cela est, dans la théorie d'Hogarth, le comble de la beauté. Des plaisanteries de toute espèce ont accueilli cette définition dont la *Reductio ad absurdum* n'offrait pas de grandes difficultés ; le célèbre caricaturiste se vit lui-même en butte à mille caricatures : on fit graver un charlatan démontrant aux yeux d'un public ébahi que la bosse est la plus belle chose du monde : *a mountebank demonstrating to his admiring audience that crookedness is most beautiful.* Si l'on compare les différentes espèces de lignes en elles-mêmes et en dehors de toute application, il est très-vrai que la ligne serpentine est plus agréable à voir que la ligne droite et même que des lignes simplement ondoyantes; mais pourquoi donner spécialement à cet agrément le nom de beauté? Si, au contraire, laissant de côté la considération des lignes en elles-mêmes, on s'attache à celle des objets réels, on reconnaît que la beauté de ces derniers vient bien moins de ce qu'ils sont terminés par telle ou telle ligne, que de ce que leurs contours sont composés d'une combinaison de lignes de toute espèce. L'architecture fait de la ligne droite un grand usage, ce qui ne détruit pas ses charmes. L'agrément réside non dans telle *espèce* de lignes, mais dans la *variété* des lignes.

Des associations d'idées propres à certaines classes de la société, à certaines coteries, viennent souvent fausser le

goût et substituer des beautés de convention à la véritable beauté. Le sentiment de la distinction prend souvent chez les gens du monde la place du sentiment du beau. La distinction des traits qui est à la beauté plastique ce que la distinction des manières est à la grâce ou beauté de mouvement, se compose de certains traits qu'on ne rencontre d'ordinaire que dans les classes riches de la société. Il est certain que l'habitude de peu vivre au grand air, de ne guère se livrer à des travaux corporels, de développer le système nerveux beaucoup plus que les muscles, finit par donner un tempérament à part qui a son influence sur la figure et sur toute la constitution. Il est distingué, surtout pour une femme, d'avoir l'air délicat; trop de fraîcheur donne l'air de venir de la campagne. Il y a des nez qui deviennent à la mode uniquement parce qu'on les trouve sur le visage de gens haut placés. L'amour de la distinction fait parfois rechercher de véritables difformités, comme un pied trop petit ou une taille trop fine, qui ont cet inappréciable mérite de ne se rencontrer que chez les gens qui n'ont ni à marcher ni à travailler beaucoup. Par un caprice du langage, on ne donne généralement dans le monde, le nom de *beauté* à une femme que lorsqu'elle joint à ses charmes, sinon la distinction des manières, du moins celle des formes et de la figure. On n'accorde aux autres que l'épithète de *jolies*[1]. L'emploi de

1. *Joli* est un terme très-général, servant à désigner tout ce qui plaît aux sens, ou à l'imagination, le sublime excepté. Autrefois on l'appliquait même aux saveurs et aux parfums agréables, et l'on ne dirait plus aujourd'hui, comme Jean-Jacques : « Je m'avisai de convoiter un certain petit vin blanc d'Arbois *très-joli*, dont quelques verres que par-ci par-là je buvais à table, m'avaient fort affriandé (*Confessions*, p. I, l. VI). » — Les esthéticiens ont surtout insisté sur l'opposition du joli et du sublime : « Direz-vous de l'Océan que c'est une jolie mer, du mont Blanc que c'est une jolie montagne, d'un chêne séculaire que c'est un joli arbre, du lion dans sa force que c'est un joli animal, de Paris que c'est une jolie ville? (Ch. Lévêque, *La Science du beau*). — Si le campagnard de Boileau nous fait rire quand il déclare que

A son gré le Corneille est *joli* quelquefois,

c'est qu'il n'y a pas d'auteur auquel un pareil éloge convienne moins qu'à Corneille, dont le style affecte partout la sublimité. Mais il ne

ces expressions est purement arbitraire et accidentel : la véritable beauté n'a rien de commun avec la distinction, et ce qu'on appelle une jolie femme est une femme belle dans le sens rigoureux du mot.

Dans les arts, la beauté plastique est celle dont la sculpture et l'architecture ont pour but d'éveiller le sentiment. L'architecture classique excelle par la grande beauté d'ensemdle ; l'architecture gothique, qui répond à un goût moins cultivé, recherche surtout les beautés de détail. La sculpture fait fausse route quand elle cherche à présenter autre chose que de la beauté plastique ; car elle est toujours, en pareil cas, réduite à traiter des sujets piquants, risibles, dramatiques ou pittoresques, qui conviendraient mieux à d'autres arts.

Le goût de la beauté plastique est beaucoup moins développé dans l'Europe moderne que dans l'antiquité classique. Les croyances spiritualistes ne lui sont pas favorables, et il est généralement en raison inverse de l'ascétisme et du mysticisme. L'art chrétien cherche plutôt à intéresser par l'expression pathétique qu'à charmer par la perfection des formes. « Il est heureux pour la sculpture que la Grèce n'ait pas connu cette idée de honte et de misère qui s'attache à la nudité dans nos sociétés chrétiennes. La nudité absolue des athlètes dans les jeux publics, celle des jeunes gens dans les gymnases, le vêtement léger des courtisans, celui même des femmes honnêtes, ces draperies ouvertes et flottantes dont les plis, aussi gracieux que souples, se disposaient d'eux-mêmes autour du corps de façon à révéler une beauté de la forme à chaque mouvement de la vie : tout cela multipliait pour les artistes les occasions d'observer la nature, en même temps que leur imagination s'enflammait par la vue du beau sous ses aspects variés. Jamais, quand bien même la nature

faudrait pas en conclure, comme on l'a fait quelquefois, que tout ce qui est joli soit nécessairement trop petit. Entre la mesure trop grande pour qu'on puisse la saisir (sublime) et le petit, il y a la juste mesure, la mesure ordinaire et même celle de la beauté : une jolie femme n'est pas toujours une naine, et une jolie comédie peut avoir ses cinq actes. — Tout ce qui est beau est joli, mais il y a mille manières d'être joli sans être beau.

offrirait de nos jours et dans nos climats des modèles comparables pour la pureté des formes à ce qu'étaient les Grecs du temps de Périclès, jamais les tristes études faites par nos artistes dans l'atelier, sur des figures maussades et contraintes, ne remplaceront celles que faisaient librement et joyeusement les artistes grecs, à toute heure du jour, sur les beautés que le hasard ou la familiarité présentait à leurs yeux en de continuelles rencontres. Phryné elle-même réclame sa part de gloire dans la perfection de l'art des Praxitèle et des Lysippe [1]. »

« Partout où il est honteux de servir de modèle à l'art, disait Diderot, l'artiste fera rarement de belles choses. »

Un autre goût qui, en revanche, est beaucoup plus développé chez les peuples modernes que dans l'antiquité, est celui du pittoresque ou de la beauté de couleur.

LE PITTORESQUE.

La beauté pittoresque est de deux sortes : ou bien elle est due aux rapports de différentes couleurs entre elles, ou bien elle dépend de la distribution de la lumière sur les différentes parties d'un objet, d'un paysage, d'une composition. La première est surtout celle de l'école vénitienne ; la seconde appartient surtout aux écoles flamande et hollandaise.

Le pittoresque vénitien charme par l'association du rouge avec le bleu, le vert, ou l'or, du blanc avec le noir ou l'argentin, etc. Dans sa théorie des couleurs, Gœthe montre que les couleurs complémentaires, c'est-à-dire celles qui se réunissent pour former le blanc, sont celles dont le rapprochement est le plus agréable. Il explique cet effet par une tendance de l'œil ou plutôt de l'imagination à reconstituer l'unité du blanc avec ses éléments. Le goût de la couleur à Venise paraît être d'origine orientale ; c'est une modifica-

1. L. de Ronchaud, *Phidias*.

tion du goût byzantin pour les pierres précieuses, les riches étoffes, l'or, les mosaïques, etc.

Le pittoresque flamand est au contraire l'unité d'un rayon lumineux dans la variété des teintes, des demi-teintes et des ombres. La lumière se répand sur toutes les parties d'un tableau, modifiée en intensité et en direction par tous les objets qu'elle rencontre, renvoyée de l'un à l'autre comme une balle rebondissante ; absorbée par certains corps, réfléchie par d'autres, traversant ceux qui sont diaphanes, pénétrant à demi dans le duvet d'une pêche, dans l'écume d'un pot de bière, dans les soies d'un épagneul ou dans les cheveux bouclés d'une jeune fille ; semant sur son chemin toutes les couleurs aux innombrables nuances ; tantôt s'étendant en larges nappes, tantôt s'éparpillant en mille faisceaux dont chacun va avoir son histoire, qui se fuient ou se rapprochent, s'entrecroisent comme les vagues d'une mer agitée ; éclatante sur toutes les saillies, glissant sur les courbes, se perdant dans les interstices de la pierre, dans le creux d'un meuble, dans le pli d'une étoffe, dans une fossette du visage ; retrouvant çà et là, dans les corps brillants qui la reçoivent et la rendent tout entière, sur les yeux ou sur les métaux, sur le poli du marbre ou d'un miroir, de nouveaux points de départ ; s'assourdissant à la surface d'une cruche poreuse, ternie par les nuages, par les vapeurs, par la fumée qu'elle trouve sur sa route ; variant à chaque déchirure et à chaque souillure d'un haillon, ou bien resplendissante d'ombres et de reflets sur une chatoyante robe de velours ou de satin ; mêlant pour ainsi dire à la teinte de chaque partie un écho de celle de la partie voisine, à celle d'une troisième la résultante des deux premières, et lorsqu'enfin, de changements en changements, elle arrive au terme de cette longue odyssée, quand elle est prête à s'éteindre ou à sortir du tableau, montrant, sur le dernier objet qu'elle éclaire, la trace de toutes les modifications qu'elle a subies et qui se sont ajoutées les unes aux autres, comme un vieillard porte sur les rides de son front le souvenir des grandes émotions de sa vie. Il y a là une action complète, avec son commencement, son milieu et sa fin ; une action dont l'esprit, sans bien s'en

rendre compte, suit tous les développements, comme il s'intéresse à la marche d'un poème. C'est un drame dont le héros est la lumière. On y retrouve du moins les deux caractères essentiels que l'analyse psychologique attribue à la beauté : l'unité et la variété.

Partout où la peinture moderne s'est développée sous l'influence des œuvres et des souvenirs de l'antiquité classique, elle s'est attachée à reproduire cette beauté que les anciens ont surtout connue et qu'ils ont si admirablement exprimée dans leur sculpture et leur architecture, celle qui consiste dans la disposition des différentes parties d'un objet, la correspondance des groupes, les rapports des lignes, la correction des formes ; le dessin a toujours été l'affaire principale de ces écoles, qui toutes relèvent de Rome. Mais partout où le développement des beaux-arts s'est produit hors de cette influence et avec une certaine spontanéité, la peinture s'est engagée dans une autre voie qui est véritablement la sienne, et est fermée à tous les autres arts, celle du pittoresque. En France, les deux courants de la peinture du nord et de la peinture du midi devaient se rencontrer et ils y ont, sans se combiner, co-existé de tout temps à côté l'un de l'autre ; cela prouve bien qu'il y a là deux goûts distincts qui ne peuvent se confondre, alors même qu'ils se rapprochent, que ce sont presque deux arts différents, parce que l'on poursuit des buts différents. Bien que l'influence italienne ait toujours été prédominante, bien que depuis quatre siècles le goût classique ait été seul officiellement enseigné, protégé, encouragé, bien qu'on ait pris l'habitude d'envoyer les peintres à Rome, il est toujours resté, parmi les individualités les plus distinguées, un certain nombre d'esprits indépendants, tels que les Le Nain, les Desportes, les Largillière, les Watteau, les Chardins, les Descamps, les Th. Rousseau, et nos coloristes contemporains qui ont refusé de placer l'idéal de leur art dans la seule correction du dessin. Ils ont eu du moins le mérite de comprendre que chacun des beaux-arts doit chercher plus spécialement la beauté qui lui est propre. Les sujets de Raphaël pourraient être également abordés par la sculpture ; mais ne serait-il pas impossible

de tailler dans le marbre ceux de Rembrandt et de Téniers?

Grâce aux jeux de la lumière et de la couleur, des objets laids par eux-mêmes deviennent facilement les éléments d'un ensemble pittoresque. Tandis que rien ne sied mieux que le nu correct à la sculpture incolore, un peintre fera un chef-d'œuvre avec quelques ivrognes en haillons attablés dans un cabaret de bas étage. Certes il n'y a pas de plus belle forme que celle du corps humain. Aussi les Italiens qui se proposent de plaire par la beauté même des objets qu'ils représentent, font-ils, de l'anatomie, une étude approfondie ; ils excellent à peindre les carnations ; leurs draperies sont le plus souvent très-simples ; ils ne couvrent que pour faire deviner, le nu est leur triomphe. Mais pour les peintres qui cherchent avant tout les modifications de la lumière, il n'y a que le visage qui soit une matière féconde ; dans le reste du corps. la couleur uniforme des carnations ne vaut ni les guenilles d'un mendiant ni la variété d'un riche costume. Un visage vieux, difforme, ridé, offrira au peintre plus de ressources qu'un visage jeune, correct et régulier.

GRACE OU BEAUTÉ DE MOUVEMENT.

Le mot grâce sert à éveiller dans l'esprit les idées les plus différentes ; il a hérité de tous les sens du grec χάρις et du latin *gratia*, et à ces significations déjà nombreuses sont venues s'ajouter encore des acceptions nouvelles. La théologie, la morale et l'esthétique en ont fait chacune un usage spécial, et il en est résulté ce fait, toujours regrettable, que le même mot a servi en même temps à désigner des choses extérieures et des mouvements de l'âme, des qualités objectives et des phénomènes subjectifs. En esthétique, on reconnaît facilement que ce mot, surtout quand on s'en sert au pluriel, a cette signification large qui appartenait aussi au mot grec χάρις, et qu'il désigne, à peu près, tous les charmes, tout ce qui a le don de plaire, tout ce qui rend aimable, en un mot tous les objets agréables de la sensibilité, aussi bien ceux qui sont des qualités du corps que ceux qui vien-

nent de l'âme. Dire d'une femme qu'elle a toutes les grâces, ce n'est pas seulement dire qu'elle est jolie, c'est affirmer encore qu'elle plaît par ses manières et qu'elle est intérieurement douée de toutes ces qualités morales qui font le charme de la société, qu'elle a du cœur et de l'esprit. Il y a les grâces du langage, du style et de la diction, auxquelles chez nous, plus que partout ailleurs, tout écrivain doit sacrifier; il y a même les grâces de la conversation, un peu négligées aujourd'hui, mais qui ont joué un si grand rôle dans le passé de notre vie de salons. L'imagination, l'esprit, le bon sens, la politesse, la vertu, sont pleins de grâce, parce que tout cela attire et attache, plaît et fait aimer. Fénelon parle des « Grâces dont la nature a orné la campagne. » Enfin chaque art a ses grâces à lui; la mélodie a les siennes, aussi bien que l'architecture.

A côté de cette acception large, il y a dans le langage moderne une tendance à lui en attacher une autre beaucoup plus précise. C'est ainsi que le mot *plaisant*, qui, à l'origine, désignait tout ce qui peut causer du plaisir, sans en excepter la beauté, a fini par ne plus s'appliquer qu'à une cause particulière de plaisir, au risible, et, de dénomination générique, est devenu une dénomination spéciale. Ce qui domine dans le nouveau sens du mot grâce, c'est, indépendamment de la notion d'agréable, celle du mouvement. On l'emploie surtout en parlant des gestes, des attitudes, de la démarche, de tout ce qui suppose un déplacement de parties ou un changement de position dans l'espace, pourvu qu'il y ait, dans le spectacle de ce déplacement, quelque chose qui nous plaise et qui nous charme. Nous pourrions citer, à l'appui de cette assertion, mille passages des meilleurs écrivains et des principales autorités en matière d'esthétique. Nous en choisirons quelques-uns.

« Le plus grand mérite que puisse avoir un tableau, quant à la *grâce* et à la *vie*, est d'exprimer le *mouvement*. » (Lomazzo, *Traité de peinture*.)

« Les fleurs, dit le Père André, ont des *grâces vivantes*, qui non-seulement charment les yeux, mais qui touchent le cœur en quelque sorte... C'est un certain *air de vie* que

nous y apercevons. Il semble qu'elles *respirent*; et il y a même de grands philosophes qui en sont persuadés. » (*Essai sur le Beau*, 7e disc.).

« Quoique la *grâce* soit difficile à définir, il y a une chose que l'on admet généralement à son égard, c'est qu'*il n'y a point de grâce sans mouvement.* » (Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, l. VIII, c. 9.)

« La *grâce* réside dans les *gestes* et se manifeste dans l'*action* et le *mouvement* du corps. Elle se montre dans le *jet* des vêtements et dans l'ensemble de la mise. « (Winckelmann, *Histoire de l'art*, l. VIII, c. 2.)

Watelet remarque, dans l'*Encyclopédie*, que « c'est dans les *mouvements* et les *attitudes* d'un homme ou d'une femme qu'on distingue surtout cette *grâce* qui charme les yeux. »

« La *grâce*, dit Schiller, est une beauté *mobile*, c'est-à-dire une beauté qui peut accidentellement se trouver dans son sujet, et de même lui manquer. C'est par là qu'elle se distingue de la beauté *fixe*, qui est donnée nécessairement avec le sujet lui-même. » (*Sur la grâce et la gravité.*)

Enfin un certain nombre de penseurs sont arrivés à donner de la grâce une définition très-précise; c'est, disent-ils, la *beauté de mouvement*. Cette définition se trouve chez Mendelssohn [1], Lessing [2], Dugald-Stewart [3], Sydney Smith [4], etc.

Pour qu'un mouvement soit gracieux, il faut donc qu'il remplisse les trois conditions de la beauté : l'unité, la variété, la conformité aux associations d'idées.

Ce qui donne à une série de changements dans l'espace le caractère d'unité, c'est, indépendamment de l'identité de l'objet déplacé, la connaissance du but de son déplacement. Les deux points extrêmes, le point de départ et le point d'arrivée, sont conçus comme les limites du mouvement;

1. *Sur le Sublime et le Naïf*, et *Onzième Lettre sur les sentiments.*
2. *Laocoon*, § 21. — « Reiz ist Schœnheit in Bewegung ».
3. *Philosophical Essays*, Part. II, On the beautiful, part. I, ch. 2.
4. *Wit and Wisdom of Sydney Smith*, p. 253. — « Grace is either the beauty of motion, or the beauty of posture. »

l'objet ne paraît avoir quitté l'un que pour aller occuper l'autre ; tous les points qu'il occupe successivement pour aller du premier au dernier ne sont dès lors que des positions intermédiaires ; les mouvements d'un point intermédiaire à un autre, également intermédiaire, sont conçus comme des moyens pour une fin, et le rapport des moyens à la fin est, dans le temps, ce que le rapport du contenu au contenant est dans l'espace, c'est-à-dire une des formes du rapport des parties au tout. Il est facile de comprendre maintenant en quoi consiste l'unité d'un geste, et, en général, d'un mouvement : ce n'est pas autre chose que ce qui force notre imagination à réunir dans une conception plus ou moins large la série de plusieurs moments successifs.

Quant à la variété, il faut, à l'égard de la grâce, en distinguer trois espèces : la variété de direction, la variété de vitesse, et la variété qui résulte de la complication de plusieurs mouvements différents dans un seul et même objet.

Si la direction reste uniforme, le mouvement a de la roideur ; en pareil cas, les représentations de l'objet dans les positions qu'il a successivement occupées diffèrent il est vrai les unes des autres, mais elles diffèrent toutes de la même manière et au même degré, et il en résulte que, pour les connaître exactement, il suffit d'une attention très-faible ; une fois la direction du mouvement connue, il devient facile d'en penser tous les moments ; le procédé de l'imagination reste trop simple pour qu'elle ait à déployer une somme considérable d'énergie, et il n'y a point alors de plaisir à éprouver. Quand au contraire chacune des positions de l'objet est, à l'égard de la position précédente, dans une relation nouvelle, elles font sur nous une impression beaucoup plus forte ; une attention considérable est nécessaire pour les suivre et les représenter ; ce travail peut devenir très-compliqué et exciter nos facultés à un très-haut degré ; il en résulte par conséquent une affection très-vive de la sensibilité.

Il en est de même de la vitesse du mouvement ; tous les changements qui se produisent à ce point de vue exigent, pour être perçus et représentés, plus de force que la simple continuation.

Mais la source la plus féconde de variété, c'est la complication de plusieurs mouvements simultanés dans les différentes parties d'un seul et même objet, ou dans les différents éléments d'une seule et même conception. Il n'y a plus alors seulement des changements de position relativement à des objets extérieurs et fixes; mais les différentes parties de l'objet changent en outre de position relativement les unes aux autres. De là naissent une infinité de rapports que nos regards et notre imagination sont cependant obligés de saisir. Dans un seul geste, le buste peut fléchir sur la taille, la poitrine se soulever, la tête se pencher ou se relever, les lèvres sourire (et dans ce seul fait de sourire, quelle quantité de mouvements divers!), les muscles des joues se contracter ou se dilater, les narines frémir, les yeux se diriger vers mille points différents, les paupières se fermer ou s'ouvrir, le front se plisser; les bras s'écartent ou se rapprochent du corps, l'avant-bras se replie sur le bras, le poignet sur l'avant-bras, et que dire des doigts? Chaque phalange se déplace non-seulement relativement à la main, mais relativement aux autres doigts, relativement aux autres phalanges du même doigt. Ce n'est pas tout : ce n'est là que la charpente d'un geste. Dans chaque partie du corps, sous l'influence du moindre mouvement, les muscles se déplacent : la peau se soulève, se gonfle, se tend, se détend, s'affaisse, se creuse. Et toutes ces complications se modifient elles-mêmes diversement à tous les moments dont un geste se compose. Quel travail pour l'imagination que de rassembler simultanément dans l'unité d'une conception tous les éléments de ces moments successifs! On ne s'étonnera donc pas, si l'on a bien compris la théorie générale de la sensibilité, que le sentiment du gracieux soit si vif, si agréable et en même temps si élevé, puisque c'est celui qui accompagne une si grande excitation de nos facultés.

La grâce des attitudes s'explique par l'association des idées. Quand un objet est en repos et qu'en même temps certains signes nous font penser à une autre position qu'il occupait auparavant, notre imagination est déterminée à se représenter le mouvement qui l'a fait passer de cet état à l'autre.

Elle peut alors, en attribuant de la grâce à ce mouvement, saisir l'occasion de se donner le plaisir du gracieux; souvent aussi elle est forcée de le faire, quand, par exemple, nous savons d'ailleurs que l'objet est gracieux. Pour peu que l'objet suggère l'idée d'un déplacement passé ou seulement possible, et que notre imagination soit bien disposée en sa faveur, une conception se présente immédiatement à notre esprit, qui éveille en nous le sentiment du gracieux à un degré bien plus vif peut-être que n'aurait fait le mouvement réel et extérieur. La grâce des attitudes ou, pour parler plus rigoureusement, la suggestion de la grâce par les signes d'un état antérieur, joue un grand rôle dans la peinture et la sculpture, qui, ne pouvant disposer que de matériaux immobiles, ne peuvent présenter la grâce directement et en elle-même.

Cette loi de suggestion sert aussi à expliquer la grâce des draperies. Les plis éveillent l'idée d'une position passée et nous apprennent que l'étoffe a cédé à l'action de la pesanteur ou a été remuée par une force quelconque. Cela fournit le moyen de mettre de la grâce dans le costume, surtout quand les vêtements sont amples et souples, de manière à former des plis nombreux.

Les plis peuvent faire penser non-seulement au mouvement des draperies elles-mêmes, mais aussi à ceux des membres ou des objets qu'elles recouvrent. Ils peuvent faire connaître qu'un bras, avant d'avoir la position qu'il occupe actuellement, était levé, plié, étendu, abaissé, etc. Les vêtements sont donc un moyen de suggérer la grâce de la personne, souvent même la grâce que cette personne n'a pas. Il ne faut pour cela qu'une imagination vive et capable de s'exercer sous les voiles.

Il ne faut pas confondre avec la grâce des attitudes ou des draperies un autre charme qu'elles peuvent présenter et qui résulte de la disposition respective des membres ou des plis. Ces derniers peuvent être arrangés de manière à ce qu'il y ait entre eux une certaine correspondance, de l'ordre, de la symétrie. Dans un groupe les membres d'un personnage peuvent devenir les pendants de ceux d'un autre : il en ré-

sulte une espèce d'unité architectonique dont l'agrément appartient non pas à la grâce, mais à la beauté proprement dite.

On a dit avec raison que la grâce était « plus belle encore que la beauté ». C'est que la grâce a plus de sources de variété et est toujours nouvelle. « La beauté de mouvement, dit Dugald-Stewart, a (indépendamment du charme de la beauté en général) un charme qui lui est propre, surtout quand elle est offerte par un être animé, et, par-dessus tout, quand c'est par un individu de notre propre espèce. Ce charme dépend, à un degré assez considérable, de l'intérêt supplémentaire que la forme agréable tire de son existence fugace et passagère ; la mémoire s'attache avec amour à l'agrément qui a fui, tandis que l'œil est fasciné par l'attente de ce qui va suivre. On éprouve une fascination analogue quand on regarde les ondulations d'un drapeau flottant au gré du vent, les spirales et les replis d'une colonne de fumée, ou les beautés et les splendeurs momentanées d'un feu d'artifice dans les ténèbres de la nuit [1]. » La grâce donne à une personne le don de plaire toujours. On se fatigue de la beauté plastique, parce que l'impression qu'elle produit restant la même s'affaiblit à chaque nouveau regard. La grâce au contraire, toujours imprévue, a de quoi exciter indéfiniment notre imagination. On peut s'oublier quelques moments dans la contemplation d'une jolie femme, on aimerait à passer sa vie avec une personne gracieuse [2].

MÉLODIE ET HARMONIE.

La beauté musicale offre, au point de vue de l'effet esthétique qu'elle produit, une grande analogie avec la grâce; on peut en trouver la preuve dans l'affinité toute naturelle de la danse avec la musique. Bien que l'art moderne fasse consister une des sources principales du plaisir musical dans les

1. *Œuvres complètes*, éd. Hamilton, t. V, pp. 206, 207.
2. Voyez notre traité du *Sentiment du gracieux*, Durand, in-8°, 1863.

ressources inépuisables de l'harmonie, c'est-à-dire dans les rapports simultanés des sons, il n'y a point de musique possible sans mélodie, c'est-à-dire sans succession.

La musique cause l'impression désagréable de ce qu'on appelle des notes fausses quand elle présente simultanément des sons dont les vibrations diverses ne peuvent pas coexister en même temps dans les fibres nerveuses de l'ouïe, ou du moins se gênent et se heurtent réciproquement, de même que le laid consiste en des éléments qui s'excluent au sein d'une même conception. Sur ce principe reposent toutes les lois des dissonnances et consonnances, lois qui s'étendent aussi aux rapports de succession mélodique ; l'inconvénient qui se produit dans la perception d'une dissonance harmonique se retrouve en effet à l'égard des dissonances successives; l'imagination a en effet à se représenter dans l'unité d'une conception la série des éléments mélodiques. « Bien que la mélodie, dit M. Laugel, ne fasse entendre qu'une note à la fois et tienne toutes les voix et tous les instruments à l'unisson, elle ne saurait se passer du sens de la consonnance; car deux notes successives n'ébranlent pas l'appareil auditif d'une façon tout à fait indépendante. Les deux impressions sont assez longtemps mêlées pour que la mémoire achève la comparaison qui commence dans la sensibilité [1] ». Une note fausse est en ce cas une note qui trouble la représentation de la note précédente.

Mais pour que la musique soit belle, il ne suffit pas qu'elle soit conforme aux habitudes harmoniques; de même que la conformité aux associations d'idées n'est pas la seule condition de la beauté plastique, de même une composition mélodique qui ne viole pas les règles n'est point agréable par cela même. Il faut remplir les deux autres conditions d'unité et de variété. Les éléments d'unité sont au nombre de deux : le rhythme et la tonalité. Le rhythme consiste dans la mesure et l'accent; la tonalité, dans l'affinité mélodique des sons, dans leur rapport avec la note tonique et la note dominante qui sont les bases de la phrase musicale et gouver-

1. *La voix, l'oreille et la musique.*

nent leur direction progressive vers un point de repos final.

La variété naît de la différente valeur des sons au point de vue de la durée, des notes qui remplissent la mesure, de la combinaison polyphonique de plusieurs séries de notes dans le même temps, des différences d'intervalles entre les sons qui se succèdent, du changement de direction relative des sons qui sont tantôt plus hauts, tantôt plus bas que ceux qui les précèdent, des complications qu'ajoute à la mélodie l'accompagnement harmonique, enfin des richesses de l'orchestration et de la diversité du timbre des ornements ou de la voix. Quand une phrase musicale a trop d'étendue pour pouvoir être saisie dans une seule conception d'ensemble, elle doit se décomposer en une série de propositions subordonnées qui ont la même utilité pour l'imagination que les groupes secondaires dans une composition de peinture très-compliquée.

Indépendamment de ses qualités mélodiques, la musique a incontestablement des propriétés expressives. Cela tient à ce que la voix de l'homme et en général des animaux subit, sous l'influence des sentiments, certaines modifications d'accent, de rhythme ou de timbre; la musique peut par conséquent les imiter. Quand par conséquent nous entendons certaines phrases musicales remplissant ces conditions et imitant plus ou moins exactement ces modifications de la voix, nous pouvons être affectés de la même manière que si nous écoutions les lamentations d'un être souffrant, ou les exclamations d'une personne joyeuse. Mais cette expression n'a rien à faire avec la beauté mélodique proprement dite; et c'est mal en interpréter la valeur que d'en faire, à l'exemple de certains théoriciens, le but exclusif de l'art musical.

De même que, dans la peinture, une œuvre est belle, non pour cette seule raison qu'elle représente tel ou tel objet, tel ou tel fait, mais parce qu'elle offre tels rapports de formes ou de couleurs, de même la beauté de la mélodie ne tient pas à ce qu'elle correspond à l'expression de tel sentiment, mais à ce qu'elle offre tels rapports de temps, de tonalité ou d'harmonie. Rien de plus vague et de plus incomplet que l'expression musicale; elle imite la plainte sans nous apprendre

le sujet de la tristesse; elle éveille l'idée indéterminée de joie sans pouvoir nous informer de ce qui est la source de cette joie. Comme elle ne peut s'élever jusqu'à l'expression des idées, elle a besoin, pour former quelque chose de complet, de s'accompagner de paroles. Tandis que la mélodie se suffit à elle seule et forme un art indépendant, l'expression musicale n'a de charme qu'à la condition de se combiner soit avec la mélodie, soit avec la poésie; elle participe ainsi de la beauté de l'une ou de l'autre.

BEAUTÉ POÉTIQUE ET LITTÉRAIRE.

La troisième espèce de beauté de succession est celle dont les éléments sont présentés par le langage; c'est la beauté des poëmes, des œuvres littéraires ou de rhétorique. Pour être belle, une œuvre de ce genre doit réunir les conditions d'unité d'action ou de composition, de complication dans les détails et le développement, et enfin de conformité avec les associations d'idées; cette dernière condition se confond, dans les œuvres dramatiques, les romans, et en général dans la poésie, avec la vraisemblance.

Le goût de la beauté de composition, dans les œuvres de rhétorique et de poésie, est le goût classique par excellence. Il paraît moins développé chez les peuples modernes que dans l'antiquité, en ce sens du moins que nous sommes moins portés à embrasser la beauté d'un vaste ensemble que des beautés particulières. La plupart des compositions de notre siècle sont, comme l'architecture gothique, remarquables par une agglomération de détails agréables à différents titres plutôt que par la beauté générale de l'œuvre entière. Nous recherchons moins la beauté poétique proprement dite que les traits d'esprit, le sublime, le risible, les charmes du style, etc.

« Dans les meilleurs siècles de l'antiquité, dit sir William Hamilton, la beauté d'une œuvre de goût était principalement estimée d'après la symétrie ou la proportion de chacune des parties relativement aux autres, et au tout qu'elles

constituaient ensemble; et c'était seulement en vue de cette harmonie générale que la beauté des différentes parties était appréciée. Dans la critique moderne, au contraire, c'est l'inverse qui a lieu, et nous sommes disposés à accorder plus d'attention aux qualités les plus frappantes des détails, qu'à l'ensemble et à l'harmonie du tout. Nos œuvres d'art sont en général faites en quelque sorte de pièces rapportées; ce ne sont pas des systèmes de parties toutes subordonnées à une totalité idéale, mais des coordinations de fragments indépendants, parmi lesquels un *purpureus pannus* se rencontre parfois hors de propos. La raison de cette différence de goût paraît être, ce qui, au premier abord, semblerait le contraire, que, dans l'antiquité, ce n'était pas la raison, mais l'imagination qui avait le plus de vigueur; l'imagination était capable de représenter simultanément un ensemble plus compréhensif; et ainsi, les différentes parties étant considérées et estimées seulement en tant qu'elles contribuaient au résultat général, elles n'obtenaient jamais cette importance individuelle qui leur aurait été attachée si elles avaient été seulement créées et considérées pour elles-mêmes [1]. »

Nous devons dire quelques mots de la prosodie, qui n'est pas la même chose que la poésie. C'est un art d'ornement qui s'adapte à la fiction pour la rendre plus agréable encore, mais qui peut s'adapter également à tous les autres produits de la pensée. Dans les temps modernes il n'y a guère que la poésie qui s'en serve, et encore s'en passe-t-elle souvent. Dans la haute antiquité au contraire, on l'appliquait à tout. La raison en est facile à comprendre : la versification, en même temps qu'elle est un embellissement, est aussi un moyen mnémonique : si d'un côté ses agréments s'adressent au goût et caressent l'oreille, d'un autre côté elle rend de grands services pour la conservation des idées. A une époque où l'écriture était inconnue ou d'un usage peu répandu, toute composition considérable était impossible en prose et le mètre seul pouvait graver dans la mémoire des hommes certaines vérités trop faciles à oublier et surtout la

1. *Lectures on Logic*, 1860, t. II, p. 131.

forme dans laquelle on les avait exprimées. C'est surtout depuis l'invention de l'imprimerie que les conditions ont bien changé : devenue inutile comme moyen de vulgarisation et de conservation, la versification a été bannie avec raison du domaine de la pensée historique, scientifique et morale.

Si nous prenons pour exemple l'ancienne Grèce, nous voyons que dans les temps primitifs, tout se faisait en vers. Les plus anciens moralistes, les Orphée, les Musée prêchaient en vers. *Les Œuvres et les jours* d'Hésiode peuvent nous donner une idée assez exacte de ce que devaient être ces leçons versifiées. C'est un assemblage de conseils de morale, de leçons d'agriculture, de navigation, de commerce, d'économie. On ne peut appeler cela un poème : çà et là seulement quelques ornements, des comparaisons, quelques allégories, deux ou trois descriptions pittoresques, qui sont plutôt du domaine de l'éloquence que de celui de la poésie.

Il en était de même de la politique. Les législateurs essayèrent plus d'une fois de donner une forme métrique à leurs constitutions et à leurs lois. « Avant qu'on connût l'écriture, raconte l'auteur des *Problèmes* attribués à Aristote [1], les lois se chantaient pour n'être pas oubliées, comme elles se chantent encore aujourd'hui chez les Agathyrses. » On retrouve le même usage chez les Crétois [2], en Cappadoce [3] et ailleurs.

A Ephèse, Callinus se sert des vers pour exciter les Ioniens à la guerre. A Lesbos, Terpandre chante ses *nomes* belliqueux; Alcée se défend en vers contre ses ennemis politiques. A Sparte, Tyrtée calme par ses chants les discordes publiques; par ses chants il soutient les Spartiates dans leurs luttes contre la Messénie :

> *Tyrtæusque mares animos in Martia bella*
> *Versibus exacuit.*

Plus tard un contemporain de Lycurgue, Thalétas, prépara les voies au législateur : « Ses odes, dit Plutarque [4], étaient

1. L. XIX, ch. XXVIII.
2. Elien, *Hist. div.*, II, 39. — Strabon, l. X, p. 482.
3. Strabon, l. XII, p. 559.
4. *Vie de Lycurgue.*

autant d'exhortations à l'obéissance et à la concorde, soutenues du nombre et de l'harmonie. Elles inspiraient à ceux qui les entendaient l'amour du bien et apaisaient les haines qui les divisaient. » A Athènes, c'est Solon dont les vers excitent les Athéniens à reprendre Salamine aux habitants de Mégare ou les soulèvent contre Pisistrate; s'agit-il de faire cesser l'anarchie, de défendre ses lois, de faire son apologie et de justifier sa conduite politique, c'est toujours en vers qu'il s'adresse au peuple.

Et pourtant ce n'étaient point là des poètes, mais des hommes d'Etat et des orateurs. S'il avait vécu de leur temps, Démosthènes aurait parlé en vers et n'en eût pas été un poète pour cela. Le vers remplissait alors, pour répandre les idées politiques, le rôle que la presse joue chez nous. Une pièce de vers passait de bouche en bouche comme un journal de main en main. Le mètre est pour la pensée, comme l'imprimerie, un instrument de distribution. Plus tard, quand la satire eut fait des progrès, qu'Archiloque eut, par ses vers, forcé ses ennemis à se pendre de désespoir, que le chœur des comédies fut devenu pour ainsi dire un journal périodique, les gouvernements eurent plus d'une fois à s'alarmer de ces traits acérés qui, sous la forme de vers vigoureusement tournés, s'enfonçaient profondément dans la mémoire pour ne plus en sortir. La prose la plus belle eût été impuissante à produire le même effet. Plus d'une loi restrictive et d'exception dut être publiée pour réprimer la licence de la prosodie démagogique, et la liberté du vers fut plus d'une fois à Athènes la question à l'ordre du jour :

.... Lex est accepta, chorusque
Turpiter obticuit, sublato jure nocendi.

La science aussi se servit des vers comme d'un instrument mnémonique. C'était le seul moyen de graver dans la mémoire de longues œuvres didactiques. Diogène Laërce attribue à Musée un traité d'astronomie, intitulé *la Sphère;* on citait également de lui un recueil de *Préceptes contre les maladies.* On avait d'Hésiode un traité d'astronomie, un autre d'équitation, sous le titre de *Leçons de Chiron.* Les

premiers philosophes composèrent en vers un grand nombre de traités *de la Nature*. Qu'il suffise de rappeler ceux de Xénophane, de Parménide, d'Empédocle dont on peut lire encore aujourd'hui, dans le savant recueil de M. Mulach, quelques précieux fragments.

Il est donc essentiel de bien comprendre que, dans le principe, la prosodie ne s'appliquait à la poésie que comme elle s'appliquait à tous les autres modes de la pensée. Il y a toutefois cette différence que dans ce dernier cas, elle servait d'ornement à la vérité, tandis que, dans l'autre, c'est une fiction qu'elle embellit. D'un côté c'est un élément esthétique qui s'ajoutait à des œuvres ayant une fin morale ou utile ; de l'autre côté c'est un élément esthétique qui se combine avec des œuvres qui sont elles-mêmes de nature esthétique. Il y a donc une affinité plus étroite entre le vers et la fiction qu'entre le vers et la vérité.

Cela nous explique pourquoi la science, la morale, l'histoire, etc., à mesure que l'usage de l'écriture se répandit davantage, commencèrent à se passer de plus en plus du secours de la versification, tandis que la poésie conserva en elle une compagne presque inséparable. Nous avons dit qu'il y avait deux choses dans la prosodie, un côté mnémonique et un côté agréable. Dans les œuvres d'utilité, c'était surtout comme moyen mnémonique qu'on l'employait, et, dès qu'elle fut supplantée par l'écriture, on n'eut plus besoin de son secours. Dans les œuvres artistiques au contraire, là où le but est de charmer, c'est le côté esthétique qui se présente comme le plus important ; et malgré le progrès des moyens de conservation et de communication des idées, il ne perd rien de sa valeur.

L'habitude de voir le vers et la poésie marcher le plus souvent ensemble fait croire à bien des gens qu'il n'y a de poésie que là où il y a des vers ; ils n'accorderont jamais le nom de poème à une fiction en prose, à un roman par exemple, quoiqu'il n'y ait rien au monde de plus essentiellement poétique que le roman. Réciproquement, on s'imagine qu'il y a de la poésie partout où il y a des vers : on écrit quatre rimes sur un album et l'on se targue d'avoir escaladé le Par-

nasse ; un jeune homme qui fait en vers une déclaration d'amour croit avoir agi en poète : il a agi en amoureux quant au fond, en rimailleur quant à la forme, et en somme s'est mis en contradiction avec lui-même : car aimer est affaire de passion et rimer affaire de sang-froid. Il faut garder pour les œuvres d'art tout ce qui est artificiel ; dans le commerce de la vie ce qu'il y a de plus naturel est, en général, ce qu'il y a de meilleur.

BEAUTÉ MORALE.

Il y a une dernière espèce de beauté qui tient le milieu entre la beauté de coexistence et la beauté de succession. C'est la beauté morale, qu'il ne faut pas confondre avec la sublimité des grandes actions, sublimité à laquelle correspond, comme on l'a vu plus haut, le sentiment d'admiration. La beauté morale est simplement la conformité des moyens à leur fin, c'est la beauté de l'utile. Kant, qui ne laissait jamais échapper une occasion de combattre l'utilitarisme, opposait l'utile à la beauté, et définissait la beauté ce qui charme sans utilité. Cette définition exclusive n'est en accord ni avec des vues plus exactes sur les relations morales ni avec le langage. Nous appelons une belle conduite celle dont tous les actes convergent vers un résultat moral, comme nous donnons la qualification de beau à tout instrument, à toute machine qui est bien combinée en vue d'un but à atteindre. La beauté d'une usine est incontestablement une beauté morale, car l'industrie est une partie très-importante des mœurs humaines. La conception des rapports des moyens avec leur fin est d'ailleurs, au point de vue esthétique, semblable à celle des rapports des parties avec le tout, et doit par conséquent causer un plaisir semblable. Nous disons d'un homme qu'il a de belles facultés, un beau talent, un beau génie, une belle intelligence, une belle imagination quand il nous paraît capable de pensées remarquables, ou d'œuvres d'une certaine valeur ; un beau caractère est celui qui est conçu comme capable de grandes

actions. Un corps politique a de la beauté quand l'ensemble de ses institutions est conforme à la civilisation et au progrès. La beauté de la science est encore du même ordre ; car la science, au point de vue de l'émotion esthétique qu'elle peut éveiller, est un vaste système de propositions intimement enchaînées les unes aux autres et ayant pour but de produire un résultat final, la vérité ou certitude.

La condition négative de conformité aux habitudes et aux associations d'idées exige qu'une action, pour produire l'impression de la beauté, soit tout d'abord en harmonie avec le sens moral. Nous n'attribuons, il est vrai, à ce sens qu'une valeur relative ; car ce n'est qu'une résultante, variable suivant les individus ; mais il n'en est pas moins vrai que pour chacun d'eux ce sens moral est, dans la mesure de son développement, rigoureusement impératif, et gouverne toutes nos conceptions particulières d'utilité et de bien. Le sens moral a toute la force d'un instinct, c'est-à-dire d'une habitude héréditaire. Il comprend l'ensemble de ces sentiments innés qui se retrouvent au fond de presque tous les cœurs et servent de lien commun aux hommes ; leur solidité est en raison du progrès social qui les a graduellement engendrés. C'est pour ainsi dire la forme fondamentale que les relations et les adaptations nécessaires d'homme à homme ont, peu à peu et par l'action des siècles, imprimée à la conscience.

Mais ces habitudes, ces instincts, ce sens moral sont loin d'être infaillibles ; il est des cas où ils s'égarent et se dépravent, sans perdre rien de leur force. Ils imposent alors à l'activité de nos organes ou de nos facultés une direction contraire au bien de la société. Chez les peuples corrompus, enrayés dans leur évolution, l'opinion publique continue à juger comme absolument bonnes des mœurs qui ne sont parfois que les sources mêmes de la décadence. Des races tout entières ont parfois des instincts vicieux qui ne leur permettent pas de s'élever au-dessus d'un certain degré de civilisation ; d'autres ne peuvent réussir à acquérir une perfection morale qui serait la condition de tout progrès ultérieur. Pour ne pas faire fausse route, le sens moral a besoin d'être continuellement contrôlé, redressé par l'expérience

et la science positive. Comme le bien consiste, en dernière analyse, dans l'augmentation de la force individuelle ou de la force sociale, l'analyse scientifique peut seule faire ressortir quelles sont d'un côté les mœurs ou habitudes propres à élargir les facultés et à augmenter le pouvoir de l'homme, sa valeur productive, matérielle ou intellectuelle, et quelles sont de l'autre côté les habitudes tendant à l'épuisement de l'individu, au rétrécissement de ses facultés, à l'amoindrissement de son intelligence, à l'effacement des instincts de sociabilité acquis à la race. La civilisation n'est que de la force accumulée dans ou pour l'humanité, et le *criterium* du sens moral est la distinction de ce qui favorise ou empêche cette accumulation [1].

La conformité au sens moral n'est pas la seule condition pour qu'un objet ou une action produisent l'impression de la beauté morale. Le bien, l'utile ne sont pas toujours beaux et ne causent pas dans tous les cas une émotion esthétique. Il faut pour agir sur la sensibilité au point de vue du goût, qu'ils réunissent les deux autres conditions d'unité et de variété ; le bien n'est beau par conséquent que lorsqu'il se présente à nous dans une série considérable d'efforts vers le but à atteindre, ou dans une complication suffisante d'éléments utiles en vue d'un résultat pratique.

IV

LE RISIBLE.

Le rire est un ensemble de mouvements musculaires qui correspondent à un sentiment particulier de plaisir. Comme il ne se produit pas seulement à l'occasion d'un objet risible, mais encore dans le cas de certaines excitations telles que le chatouillement, l'étude de ce dernier phénomène

1. Voyez notre étude sur la *Civilisation considérée comme force accumulée*, dans la *Revue scientifique* du 22 juin 1872.

peut jeter quelque lumière sur la nature des faits intellectuels dont le rire est ordinairement l'expression.

La menace du chatouillement fait rire quelquefois plus que sa réalisation, et nous ne pensons pas que cela puisse être expliqué par la simple association, résultant de l'habitude, du rire avec l'idée du chatouillement, comme l'idée d'un citron suffit pour faire venir l'eau à la bouche ; car le rire causé par l'idée aurait du moins une intensité inférieure à celle du rire causé par le chatouillement lui-même, et c'est souvent le contraire qui a lieu. Voici, d'ailleurs, des expériences qui viennent à l'appui de nos objections. Annoncez à une personne irritable que vous allez la pincer à telle place et à tel moment : si elle perçoit la sensation juste au moment et à la place où elle l'attendait, elle ne rit point. Faites, au contraire, un geste comme pour la pincer, et ne la pincez réellement pas : elle rit immédiatement. Ce sont là des cas où le rire ne coexiste pas avec une excitation de la peau et se produit, au contraire, quand l'excitation fait défaut. Ces faits nous paraissent analogues à ceux qui se rapportent au chatouillement. Ajoutons qu'il y a rire dans le cas où, ayant annoncé à une personne qu'on allait la pincer à une place, on la pince réellement à une autre. Cela ne nous donne-t-il pas à penser que le rire dépend bien moins des sensations de la peau que d'une attente déçue ?

Nous avons fait sur le chatouillement les observations suivantes :

1° Lorsqu'on promène le doigt sur la peau d'une autre personne, sans aucun changement de direction ni de vitesse et sans interruption, on ne la fait pas rire : il n'y a pas chatouillement.

2° Lorsqu'on fait succéder des attouchements successifs à la même place ou en suivant une direction constante, on ne fait pas rire non plus, si les attouchements ont lieu à des intervalles de temps égaux. Mais le rire se produit quand les intervalles ne sont pas les mêmes.

3° Le rire se produit également quand, les intervalles étant égaux, il y a des changements inattendus dans la direction des attouchements successifs.

4° Dans le cas où il n'y a pas d'interruption dans le contact, on fait encore rire, soit en faisant varier la vitesse, soit en changeant la direction des mouvements.

5° On ne rit pas lorsqu'on se chatouille soi-même.

En somme, le rire paraît avoir sa cause non pas dans la sensation même de contact, mais dans la variation de vitesse, de direction ou d'interruption. Il faut de plus que les variations soient inattendues, et c'est pourquoi l'on ne peut se faire rire en se chatouillant soi-même. Une seule des trois formes de variation que nous venons de mentionner suffit pour provoquer le rire ; mais le phénomène a plus d'intensité quand les trois espèces se combinent. On obtient ce résultat au maximum en ne faisant qu'effleurer la peau avec une extrême légèreté et laissant pour ainsi dire ricocher au hasard l'extrémité des doigts suivant les moindres inégalités du corps.

Si le rire, même dans le chatouillement, tient à une attente continuellement trompée, c'est qu'il dépend d'un phénomène intellectuel, et ce sera l'analyse psychologique qui pourra seule nous en faire connaître la véritable explication. Kant avait défini le sentiment du risible, « la résolution d'une attente en rien » ; nous nous attendons, selon lui, à trouver certaine qualité dans un objet, à en ressentir certaine perception, et nous découvrons tout à coup que cette qualité ne lui appartient pas. Mais il faut encore, selon nous, quelque chose de plus pour nous faire rire ; si la condition indiquée par Kant suffisait, nous ririons toutes les fois que nous aurions partagé une illusion et qu'elle viendrait à être détruite, toutes les fois qu'une de nos espérances serait déçue, chaque fois, en un mot, que nous ne trouverions pas dans une personne ou dans une chose ce que nous nous attendions à y rencontrer. Il n'est pas besoin de rappeler que de pareilles déceptions, loin de nous être agréables et de nous faire rire, nous font éprouver le plus souvent un sentiment d'autant plus pénible que nous comptions davantage sur l'existence de qualités illusoires.

A quelles conditions une attente trompée devient-elle la cause du rire ? C'est ce que nous avons à examiner.

Nous rions toutes les fois que notre intelligence se trouve en présence de faits qui sont de nature à nous faire penser d'une même chose qu'elle est et qu'elle n'est pas ; en d'autres termes quand nous sommes forcés d'affirmer et de nier la même chose, quand enfin notre entendement est déterminé à concevoir simultanément deux rapports contradictoires. Il est certain qu'on ne peut arriver à réunir deux éléments contradictoires dans une seule conception, pas plus qu'on ne peut faire entrer deux corps dans un même lieu. Mais il peut se faire que deux forces distinctes tendent à pousser deux corps dans un même lieu de manière à produire un choc ou une succession de chocs : de même des circonstances diverses peuvent déterminer l'entendement à essayer de faire entrer deux idées contradictoires dans l'unité d'une même conception ; il en résulte une sorte de rencontre intellectuelle dont le rire est la traduction.

Nous sommes, par exemple, habitués à associer l'idée de telle qualité à l'idée de tel signe extérieur ; si ce signe s'offre à nous, l'idée de la qualité qui lui est associée sera immédiatement suggérée à l'esprit ; mais si, dans le même moment, nous découvrons par d'autres signes que l'objet n'a pas du tout cette qualité, qu'il possède même la qualité contraire, il se produit dans l'intelligence une rencontre particulière, un choc dont le contre-coup se fait sentir dans le diaphragme et se traduit par un rire ; car il faut que tout choc se traduise par quelque chose. Les deux conceptions contradictoires ne se réalisent pas dans l'esprit, c'est au contraire parce qu'elles se repoussent mutuellement et qu'aucune ne peut se réaliser, qu'il y a choc. Voici une femme coquette, agaçante, qui se présente, se tient, agit, parle comme le fait d'ordinaire une jolie femme ; j'ai donc lieu de juger, par une simple association d'idées, qu'elle est effectivement jolie ; cependant dans le même moment je vois qu'elle est laide et je ris, parce que les deux idées de beauté et de laideur se présentant simultanément à l'esprit, se repoussent, et que je ne puis, pendant quelques instants, penser ni l'une ni l'autre. Quand, à la suite de raisonnements, j'arrive à me fixer sur l'une d'elles, le rire a cessé.

Ce qui se passe dans le chatouillement vient à l'appui de cette théorie. Nous rions quand d'autres personnes nous chatouillent et nous ne rions pas quand nous nous chatouillons nous-mêmes. D'où naît cette différence? De ce que, dans le premier cas, la direction suivie par la main d'autrui est indépendante de notre volonté et change à chaque moment; la direction suivie pendant un instant nous avait fait prévoir un attouchement dans la même direction pour le moment suivant, et dans ce moment l'attouchement n'a pas lieu dans cette direction, mais dans une autre. Il y a donc contradiction entre la prévision et l'effet, et les deux notions qui leur correspondent se heurtent dans la conscience. Il n'y a pas rire quand les attouchements successifs se continuent toujours sur une même ligne. Il n'y a pas rire non plus quand nous nous chatouillons nous-mêmes, parce que les changements de direction ne dépendent alors que de notre volonté, et sont par conséquent conformes à notre attente.

Parmi les faits risibles, ceux qui peuvent être avec le plus d'exactitude rapprochés du chatouillement et impliquent une attente déçue sont ceux qui se rapportent à des mouvements. Un homme se prépare à franchir un fossé ; nous le voyons prendre son élan; sous l'influence de l'association des idées, notre imagination nous le montre déjà arrivé sur l'autre bord ; mais dans le même moment nous le voyons réellement tombé dans la boue ; les deux conceptions opposées se heurtent dans notre esprit et nous éclatons de rire. Certaines grimaces qui ne sont que des mouvements du corps et de la physionomie sont plaisantes pour la même raison : les circonstances, les paroles d'une personne nous font attendre d'elle certains gestes, et elle exécute devant nous les gestes précisément opposés; elle nous dit en pleurant qu'elle est contente, ou en dansant qu'elle est triste. Les comédiens du Théâtre-Français, quand ils remplissent le rôle de Gros-René du *Dépit amoureux*, et qu'ils arrivent à ce passage où la femme est comparée à la mer :

> Par comparaison donc mon maître, s'il vous plaît,
> Comme on voit que la mer, quand l'orage s'accroît,
> Vient à se courroucer, le vent souffle et ravage,

Les flots contre les flots font un remû ménage
Horrible; et le vaisseau, malgré le nautonier,
Va tantôt à la cave, et tantôt au grenier...,

ne manquent jamais de lever le bras vers le ciel en prononçant le mot *cave*, et de l'abaisser vers la terre en parlant de *grenier*, et cette incompatibilité des gestes avec les paroles produit sur les spectateurs absolument le même effet que le chatouillement.

On fait rire tous les jours des enfants en leur montrant sur leurs vêtements une tache qui n'y existe point; c'est exactement comme si on les chatouillait; ils s'attendent à une perception et ils en reçoivent une autre.

Ainsi la véritable cause du rire est que la plupart de nos associations d'idées sont fondées sur les liaisons accidentelles bien qu'ordinaires des faits, au lieu d'être fondées sur des liaisons nécessaires et essentielles. Il en résulte que nous prenons souvent une qualité pour signe de certaines autres qui coexistent en effet avec elle dans un grand nombre de cas, mais se trouvent justement, dans le cas risible, coexister avec une qualité toute différente.

Les deux forces contradictoires mises en jeu dans le rire ne pouvant aboutir à l'unité d'une conception sont obligées de s'écouler au dehors par une dépense d'énergie musculaire. Or l'homme est conformé de telle façon que les forces cérébrales inutilisées dans le phénomène du rire deviennent une excitation du diaphragme. Comme la contraction prolongée de ce muscle entraverait d'une manière pénible la respiration, elle est en partie compensée par des aspirations plus ou moins profondes qui ne sont que la continuation très-imparfaite des fonctions ordinaires, malgré le trouble accidentel du rire. Si l'excitation du diaphragme est tellement considérable qu'elle ne permette plus que des aspirations insuffisantes ou même les empêche presque complétement, on peut aller jusqu'à une sorte d'étouffement ou de suffocation; on se pâme de rire; il devient impossible d'avaler ou de prononcer une seule parole. Le rouge et la sueur montent au visage; les veines se gonflent et les yeux se remplissent de larmes par suite de la gêne de la respiration. De là

l'expression de *mourir de rire*. Ce n'est qu'après avoir fait pénétrer à plusieurs reprises de l'air dans la poitrine par de profonds soupirs que l'équilibre se rétablit.

En somme, le rire doit être considéré comme l'emploi d'un excès de forces qui n'ont pu se dépenser en conception intellectuelle. Le degré est en proportion de la force de suggestion des idées.

D'après Darwin, le rire ne serait pas « le propre de l'homme », comme on le prétendait autrefois; il paraît établi que certaines espèces de singes rient comme nous lorsqu'on les chatouille. Quand, en jouant avec un jeune chien, on fait le geste de le tirer par une oreille et qu'on le tire réellement par l'autre, nous sommes persuadé qu'on éveille dans son entendement les mêmes phénomènes qui, chez l'homme, s'expriment par le rire; mais le superflu de force qui, chez nous, se dépense en contractions du diaphragme, se transforme chez le chien, par suite de différences d'organisation, en mouvements de la queue, en bonds, ou en une sorte de grognement joyeux qui n'est déjà pas si éloigné du rire. « Ridendi quoque ratio, » disait Lactance (*Institutiones*, l. III, c. x), « apparet in ceteris animalibus aliqua, « cum, demulsis auribus, contractoque rictu et oculis in « lasciviam resolutis, aut homini alludunt, aut suis quisque « conjugibus ac fœtibus propriis. »

La présentation, dans le rire, de deux rapports contradictoires est un fait fort différent de celui qui se passe en nous, lorsque nous nous sommes trompés et que nous reconnaissons notre erreur. Dans le cas d'erreur, le jugement faux ne nous est pas fourni par l'objet lui-même : il a sa cause en nous, dans l'imperfection de nos facultés. Dans le rire, au contraire, le faux rapport est fourni par l'objet lui-même, et nos facultés seraient en défaut si elles ne le saisissaient pas. Dans la reconnaissance d'une erreur, le jugement vrai succède au jugement faux, après un temps plus ou moins long; il en est séparé, le plus souvent, par des raisonnements et différents actes de réflexion. Dans le rire, les deux jugements se présentent simultanément à notre entendement; si nous cherchons à choisir entre les deux et à déterminer lequel

est le vrai, c'est seulement après avoir eu conscience de l'un et de l'autre, c'est-à-dire quand le fait même qui occasionne le rire a complétement cessé.

Le risible n'est pas non plus la même chose que le laid. Dans la laideur il y a à la vérité des qualités qui heurtent nos associations d'idées; mais elles ne sont pas contradictoires entre elles, puisqu'elles coexistent réellement dans l'objet. Elles sont imposées à l'esprit avec une intensité égale, et la représentation, suggérée par la perception, élimine après un effort plus ou moins désagréable la notion contraire suggérée par nos habitudes. A l'égard du risible, ce triomphe d'une notion sur une autre n'a pas lieu ; il n'y a pas d'effort; il y a seulement une double excitation de l'esprit et par conséquent un plaisir considérable. Le risible ne se conçoit pas du tout, le laid se conçoit péniblement. Le risible augmente la force consciente par une double excitation qui se dépense en énergie musculaire ; le laid diminue la force consciente par l'effort qu'il exige pour repousser les idées qui lui résistent. Nous comparerons l'effet du risible à la rencontre de deux forces qui, par suite de leur choc, prennent spontanément d'autres directions sans être contraintes à s'obstiner dans celles qu'elles suivaient; l'effet de la laideur au contraire ressemble à une force qui, étant obligée de pénétrer dans un lieu occupé par un autre objet, se trouve condamnée à emprunter, pour vaincre cet obstacle, le secours onéreux d'une force supplémentaire.

Nous avons développé davantage notre théorie du risible dans un Opuscule publié dès 1862 [1]. M. Charles Lévêque, dans un remarquable article de la *Revue des deux Mondes* [2], nous a reproché d'avoir méconnu le premier principe de la logique, le principe de contradiction. Nous citerons ses propres paroles : « Dire que le risible est ce qui force l'entendement à affirmer les contradictions, voilà qui est incontestablement nouveau; mais est-ce exact? Nous n'hésitons pas

1. *Des causes du rire*, 1 vol. in-8, Durand et Pedone Lauriel, 1862.

2. 1er septembre 1863, article reproduit en grande partie dans la 2e édition de la *Science du beau*, du même auteur.

à le nier. Pourquoi? Parce que la nature de l'esprit humain s'y refuse, comme le même espace se refuse à contenir deux corps différents au même instant. Affirmer en même temps que le même objet est blanc et noir, rond et carré, vrai et faux, personne ne le peut ni ne le pourra jamais ».

Si nous avions soutenu que *le même jugement* est à la fois affirmatif et négatif, nous nous serions en effet rendu coupable d'une absurdité. Mais nous avons dit toute autre chose : nous avons dit que nous étions déterminés dans le même temps et à l'égard du même objet à former *deux jugements*, l'un affirmatif, l'autre négatif, ce qui est bien différent. Nous n'avons point introduit la contradiction dans un acte de la pensée, ce qui serait véritablement impossible; nous l'avons seulement montrée entre plusieurs actes de la pensée, ce qui est non-seulement possible, mais n'est qu'un phénomène très-ordinaire.

Assurément de ces deux jugements contradictoires, l'un est nécessairement faux; nous sommes loin de le contester. Le choc qui se produit dans le rire ne pourrait même avoir lieu sans cela; c'est parce que les deux jugements ne peuvent être vrais ensemble, qu'ils sont repoussés et repoussés l'un par l'autre. Mais il n'en est pas moins vrai qu'au moment du rire, l'esprit n'est pas occupé à déterminer lequel des deux est vrai, lequel est faux; cette détermination, si elle a lieu, vient plus tard, et seulement lorsque le rire a cessé ou du moins n'a plus de retentissement que dans des organes plus ou moins éloignés du centre intellectuel.

Ce qui empêche M. Lévêque d'accepter notre théorie, c'est peut-être qu'avec la plupart des spiritualistes, il n'admet point la possibilité, dans l'esprit, de deux jugements simultanés.

Il est très-vrai que le même espace se refuse à contenir deux corps différents au même instant; mais il est très-vrai aussi que deux forces contraires pourraient tendre en même temps à faire entrer deux corps dans le même espace. Il en résulterait un choc des deux corps et le rire n'est pas autre chose.

Il est impossible, nous dit-on avec raison, que ce qui est

blanc soit noir et réciproquement. Mais ne pourra-t-on pas dire ironiquement d'un ramoneur sortant d'une cheminée qu'il est blanc comme neige? et ne serai-je pas forcé de rire? car les notions de blanc et de noir viendront s'offrir simultanément à mon esprit à l'égard d'un seul et même objet. La contradiction risible n'est pas dans les éléments mêmes de l'objet, cela serait impossible; elle est dans la signification de ses qualités ou de ses circonstances.

Un physiologiste allemand, le docteur Hecker, de Goerlitz, a récemment proposé une théorie du rire fort différente de la nôtre [1]. Il étudie d'abord le rire causé par le chatouillement, et part de ce fait que chaque sensation de la peau s'accompagne d'une excitation de tout le système vaso-moteur et du grand sympathique, d'où résulterait un rétrécissement des vaisseaux circulatoires. Il rapporte les expériences d'un physiologiste, Oswald Naumann : ce dernier prenait une grenouille morte, dont il avait séparé la colonne vertébrale de la tête; pour empêcher toute action directe, il liait les vaisseaux du fémur et coupait tous les nerfs aboutissants, à l'exception du nerf ischiaque, dont les extrémités correspondent avec les nerfs tactiles du pied; il soumettait ensuite le pied de la grenouille à l'action du galvanisme, et le microscope lui permettait d'observer, à chaque excitation, un rétrécissement des vaisseaux mésentériques, du poumon et de la membrane interdigitaire, ainsi qu'une diminution proportionnelle de la quantité de sang contenue dans ces vaisseaux. D'autres expériences, essayées sur l'homme à l'aide du sphygmographe appliqué à l'artère tibiale postérieure, ont fait constater un rétrécissement semblable des vaisseaux sous l'influence d'une application de sinapismes, d'un saisissement par de l'eau chaude, etc. On a observé aussi que chaque excitation du sympathique s'accompagnait d'une dilatation de la pupille.

Le docteur Hecker prétend que le chatouillement produit de même une excitation du système vaso-moteur et un rétrécissement des vaisseaux. Ce qui le confirme dans cette opi-

1. *Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen*, von Dr Ewald Hecker. Berlin, 1873, Dummler.

nion, c'est qu'il a, dit-il, constaté sur des personnes que l'on chatouillait cette dilatation de la pupille qui coexiste ordinairement avec les phénomènes qui viennent d'être décrits.

Nous ne faisons aucune difficulté à accepter cette manière de voir. Mais, jusqu'à présent, il n'est pas question du rire, et ce qui va suivre nous paraît d'une exactitude beaucoup plus contestable.

Le docteur Hecker croit que les mouvements du diaphragme, dans le rire, ont pour but de remédier au trouble subit produit dans l'équilibre cérébral par le rétrécissement des vaisseaux circulatoires. Dans l'expiration, le soulèvement du diaphragme et l'abaissement des côtes diminuent la cavité thoracique; le cœur, les poumons et les gros vaisseaux sont soumis à une plus grande pression; ils opposent par conséquent une plus forte résistance à l'afflux du sang provenant du cerveau et empêchent les petits vaisseaux rétrécis sous l'influence du système vaso-moteur de se vider complétement. Ainsi les expirations correspondraient dans le chatouillement à chaque excitation nouvelle de la peau, tandis que les mouvements d'aspiration correspondraient à chaque interruption des attouchements, ou du moins ne se produiraient que dans la mesure nécessaire pour rendre la respiration possible. Lorsqu'on a ri très-fortement, on est en effet obligé de se livrer à de profonds soupirs pour réparer le trouble causé par l'excès des expirations sur les aspirations.

Si la doctrine du docteur Hecker était vraie, comment expliquerait-on que des excitations de la peau, bien plus fortes que celles qui ont lieu dans le chatouillement, ne s'accompagnent pas du rire? Pourquoi ne rions nous pas quand on nous frictionne, quand on nous masse, quand on nous bat, et sous l'influence surtout de toutes les irritations de la peau? Pourquoi le chatouillement lui même fait-il d'autant plus rire qu'il est plus légèrement exécuté? Pourquoi enfin le rire, au lieu d'être simplement en rapport avec les attouchements, quels qu'ils soient, dépend uniquement des variations de vitesse, de direction et d'intensité dans les attouchements, comme nous l'avons montré plus haut?

Nous croyons que le rire, loin d'être une action purement

réflexe, a pour condition, même dans le chatouillement, des faits intellectuels, et que ces faits consistent dans une succession d'attentes trompées. Mais l'analyse psychologique que le docteur Hecker a présentée du risible est encore, selon nous, beaucoup moins heureuse que son analyse physiologique. Nous pensons que sa théorie paraîtra fort étrange à la plupart de nos lecteurs. Elle ferait consister le sentiment auquel correspond le rire dans une suite d'oscillations rapides entre une douleur et un plaisir. Si nous avons bien compris, ce serait la douleur qui s'accompagnerait, comme l'excitation de la peau dans le chatouillement, d'un abaissement du diaphragme, tandis que le plaisir produirait son soulèvement. Il faut avouer que s'il y a de la peine dans le sentiment du risible, cette peine-là ne laisse guère de traces dans la conscience et pourrait bien n'exister que dans l'imagination de notre auteur. Certes le rire, quand il est prolongé, laisse une certaine impression de fatigue, résultant d'un trouble apporté aux fonctions de respiration et de circulation, mais cette fatigue est une conséquence du rire, elle ne peut être considérée ni comme un de ses éléments, ni comme une de ses causes.

Suivant le docteur Hecker la peine proviendrait, dans le rire, de ce que nous apercevons une contradiction, soit entre les qualités d'un objet, soit entre les qualités de l'objet et nos propres idées. Quant au plaisir, il l'explique dans la plupart des cas par un sentiment d'orgueil que nous inspirerait l'absurdité de l'objet risible. C'est en revenir en somme à la théorie généralement attribuée à Hobbes, et qu'il serait plus juste de restituer à Platon, qui l'a soutenue le premier (*Philèbe* et *République*, liv. II). Un bossu, suivant Hecker, nous ferait de la peine parce qu'il est en contradiction avec notre idéal de la forme humaine, et en même temps, il nous fait plaisir parce qu'il nous donne à penser que nous ne partageons pas sa difformité. Un anachronisme serait désagréable par l'erreur de fait qu'il renferme et agréable en nous faisant sentir notre capacité de reconnaître cette erreur. Les aventures du baron de Munchhausen et les autres récits du même genre renfermeraient en eux-mêmes

des contradictions plus ou moins désagréables et en même temps ils nous feraient apercevoir notre supériorité sur les imbéciles qui croient à de telles plaisanteries. Tout cela est chimérique ; dans tous ces exemples, la conscience ne conserve pas plus de traces d'un mouvement d'orgueil que d'un sentiment pénible. Pour juger de notre supériorité relativement à l'objet risible, il faudrait avoir eu le temps de faire des réflexions sur nous-mêmes, et c'est ce qui ne serait guère possible pendant la durée de l'émotion du rire. On peut s'y livrer après avoir ri, mais une telle opération ne peut être une des causes du rire. D'un autre côté, il n'est pas exact de dire que toute contradiction soit un objet pénible ; à chaque instant nous découvrons des erreurs, nous nous rendons compte d'une absurdité, et les opérations intellectuelles qui nous conduisent à apercevoir de tels défauts sont plutôt une source de plaisirs que de douleurs. C'est précisément lorsque la contradiction nous fait rire qu'elle est loin d'être pénible.

Une autre erreur très-répandue consiste à présenter le rire, non comme le signe d'un sentiment particulier, mais comme l'expression de la joie en général. Presque tous les auteurs qui ont soutenu cette doctrine n'ont pas distingué le rire du sourire ou du moins n'ont admis entre ces deux phénomènes que des différences de degré. Dans son livre sur l'*expression des sentiments chez l'homme et les animaux*, Darwin s'est laissé entraîner dans cette confusion. Mais il est certain que nous ne rions pas toujours, même dans les plus fortes émotions de joie, et que d'un autre côté nous ne pouvons nous empêcher de rire même dans la plus grande tristesse, lorsque nous rencontrons un objet véritablement risible. Le sourire est une expression qui est commune à tous les sentiments de plaisir quels qu'ils soient, et ne dépend en aucune manière des mouvements du diaphragme; le rire, au contraire, ne s'ajoute au sourire qu'à l'occasion d'un sentiment particulier, le sentiment du risible. Darwin confond avec le rire les cris et les exclamations auxquels se livrent les enfants quand ils sont joyeux et, pour être tombé dans cette confusion, il est obligé ensuite d'éta-

blir une distinction entre le rire des enfants et celui des grandes personnes, en reconnaissant que ces dernières ne rient que dans des circonstances tout à fait différentes. Le rire, dit-il, est ordinairement causé chez les grandes personnes par quelque chose d'absurde (*incongruous*) ou d'inexplicable, excitant la surprise et provoquant dans celui qui rit un sentiment de supériorité. Aucune de ces qualités ne peut être considérée comme un caractère essentiel du risible.

Le risible qui est purement un effet du hasard ou des circonstances, celui qui se trouve chez les animaux ou même dans les objets inanimés, ne renferme par lui-même aucune absurdité. D'un autre côté, ce qui est absurde ne fait pas toujours rire, même lorsque l'absurdité est évidente et nous frappe au moment où nous nous y attendons le moins ; il arrive souvent au contraire que de graves erreurs nous sont désagréables et nous causent une impression pénible. Un même objet peut être à la fois risible et absurde ; mais ces deux qualités ne sont pas identiques. Le fait d'être inexplicable engendre plutôt l'étonnement, l'admiration ou le sentiment du sublime que le rire. La surprise n'est pas davantage une cause de rire : quand la grâce, le pittoresque, la beauté, se rencontrent là où nous ne les attendions pas, nous n'éprouvons aucune envie de rire. Quant à l'idée de Platon et de Hobbes, d'après laquelle le risible éveillerait, dans l'esprit du rieur, un sentiment d'orgueil, elle est en contradiction avec l'essence de l'orgueil qui est d'être le plus sérieux de tous les sentiments. « Personne n'a honte d'avoir ri, disait finement Jean-Paul ; or une élévation de soi-même aussi manifeste que le prétend Hobbes, serait tenue cachée par chacun. »

Un de nos critiques littéraires les plus distingués, M. Sarcey, a soulevé dans le journal *Le Temps* [1], la question de savoir pourquoi la répétition des mêmes choses était, principalement au théâtre, une source si féconde de risible. Voici ce qu'il y aurait de mieux à répondre, selon nous.

1. En janvier 1869.

Nous commencerions par distinguer deux espèces de répétitions : 1° celles qui, en tant que répétitions, ne modifient en aucune manière la signification de la chose répétée ; et 2° celles qui ajoutent quelque chose à cette signification. Les premières, loin d'augmenter l'effet du risible, tendent à l'affaiblir ; les dernières seulement deviennent de nouvelles causes de rire.

Pour le premier cas, nous rappellerons que les associations des idées sont les conditions du risible ; or ces associations ont une tendance à s'affaiblir, à perdre leur pouvoir de suggestion quand elles se sont trouvées un certain nombre de fois en défaut. Si nous rencontrions souvent des femmes laides qui fissent des agaceries, l'association des idées de beauté et de coquetterie s'affaiblirait en nous ; supposez que cela devienne la règle, et ce seront les jolies femmes qui nous paraîtront ridicules quand elles seront coquettes. Prenez une scène de comédie : celle de M. de Pourceaugnac et des apothicaires ; vous y avez ri hier ; retournez voir la même scène aujourd'hui, vous rirez moins ; retournez-y dix jours de suite, vous ne rirez plus du tout ; la scène finira par vous ennuyer et vous deviendra insupportable. Mais n'y retournez plus que dans deux ans, et vous recommencerez à rire, parce que l'impression aura eu le temps de s'effacer, et que vous vous retrouverez à peu près dans la disposition où vous avez vu cette scène pour la première fois.

Mais il en est tout autrement quand le risible naît du fait même de la répétition, quand la répétition est elle-même le signe de certaines choses en contradiction avec d'autres éléments du même objet. Comme la répétition devient signe d'une qualité, l'idée de cette qualité se trouve suggérée avec d'autant plus d'intensité que la répétition est plus fréquente, et la contradiction de cette qualité avec d'autres produit un choc d'autant plus violent. Revenons à la scène de M. de Pourceaugnac. Voici venir une seringue avec un apothicaire, ce n'est encore que le signe d'un lavement à donner. Mais voici maintenant *vingt* lavements. Et cependant il n'y a qu'*un* prétendu malade. Contradiction entre le signe et le fait ; j'éclate de rire. A chaque nouvelle seringue qui surgit, la

contradiction augmente et mon envie de rire également. Vingt seringues pour un lavement, ou vingt lavements pour un seul malade, qu'on le prenne comme on voudra, voilà une cause de rire à laquelle personne ne peut se soustraire, pas plus le philosophe ou le critique que le dernier des badauds [1].

Prenons un autre exemple : un personnage répète à chaque instant la même chose, comme celui de *Nos bons villageois* qui répond : « *Je me le demande,* » à toutes les questions qu'on lui adresse. On ne rit pas la première fois que l'on entend ces mots; à la deuxième on commence à rire; puis à mesure qu'ils reviennent dans le dialogue on rit davantage; on éclate quand un autre personnage, pour se moquer, les prononce à son tour. S'il s'agissait de mots dont chacun se sert à chaque instant, comme *oui* ou *non*, la répétition n'aurait rien de risible, mais, dans l'exemple cité, la répétition devient le signe d'un caractère particulier, d'un travers d'esprit, d'un ridicule, et elle a, par conséquent, une valeur particulière en dehors du sens des paroles répétées. Que quelqu'un réponde à une question en se posant la même question à lui-même, c'est le signe d'un embarras qui peut arriver à tout le monde en certaines circonstances; mais que la même personne réponde de même à toutes les questions, cela devient un signe de faiblesse d'esprit, de sottise, d'imbécillité; et ici commence la contradiction qui est la condition du risible. Car d'un côté les questions posées au personnage de *Nos bons villageois* font attendre de lui des

1. Il est bon de faire observer, dans l'intérêt de la clarté, qu'ici le fait répété était déjà risible par lui-même, avant que la répétition vînt le rendre risible à un nouveau titre. La vue d'une seringue au théâtre est toujours une cause de rire; pourquoi? c'est qu'elle éveille l'idée d'un acte qui, d'après nos associations d'idées, ne devrait s'accomplir que dans le secret du cabinet de toilette, et qui cependant, dans le cas actuel, s'annonce comme allant s'accomplir en votre présence. C'est pour la même raison qu'un acteur fait toujours rire quand il se montre en caleçon.

Mais dans la scène de M. de Pourceaugnac, la complication est plus grande encore. Car le lavement est signe de maladie, et il se trouve que M. de Pourceaugnac n'est pas malade du tout. Nouvelle contradiction. Il y a par conséquent, dans cette scène, trois causes de rire qui se surajoutent.

réponses ; elles impliquent et font attendre, au point de vue de l'association des idées, la capacité de répondre, c'est-à-dire un certain degré d'intelligence ; de l'autre côté, la manière de répondre est le signe du manque de cette capacité. Chaque nouvelle réponse étant le signe d'une imbécillité plus grande, la contradiction augmente chaque fois. Les questions excluent l'idée du travers que chaque nouvelle réponse implique de plus en plus fortement. L'effet devient plus considérable encore quand un nouveau personnage répond à son tour de la même manière ; car on s'attendait moins à trouver chez lui cette même incapacité. La répétition de la même phrase par ce premier personnage nous a déjà habitués à la comprendre comme un signe d'imbécillité, et ne nous permet plus de l'accepter même dans la bouche d'un autre, comme l'expression d'un embarras accidentel et excusable.

Pour bien saisir une telle explication qui, au premier abord, peut paraître subtile, il faut être familiarisé avec la théorie des signes ou de l'association des idées. Ce personnage, qui répète toujours la même chose, est en somme risible pour les mêmes raisons qui nous font rire, toutes les fois que quelqu'un fait le contraire de ce qu'il croit, veut ou paraît vouloir faire, ou le contraire de ce que les circonstances nous déterminent à attendre de lui. Car, dans tous ces cas, il y a attente d'une chose et réalisation d'une autre ; or l'attente vaut un signe de la chose même. Il suffit qu'une personne soit censée n'avoir pas l'intention de nous montrer une chose pour que nous nous mettions à rire en l'apercevant. Personne ne rit en voyant à l'Opéra les jambes d'une danseuse ; mais on éclate de rire quand un coup de vent indiscret relève légèrement, sur les boulevards, la robe de la première femme venue. De même nous rions quand un homme se parle haut à lui-même, parce que ce qu'il dit donne à penser qu'on ne l'entend pas, et que cependant, nous l'entendons. Nous rions d'un bavard qui prononce des paroles inutiles, parce que d'un côté le fait de parler est *signe* qu'on a quelque chose à dire, et que de l'autre côté les discours du bavard sont *signe*, au contraire, qu'il n'a rien à dire.

Quand, dans le *Tableau parlant*, un tuteur vieux et ja-

loux, ayant découpé la tête de son portrait, met la sienne à la place, et devient ainsi, sans qu'on s'en doute, témoin de tout ce qui se passe chez lui ; quand surtout les autres personnages de la pièce viennent lui parler comme on parle quelquefois à une image inanimée; ce qu'ils lui disent devient risible par suite de cette circonstance que l'image, qu'on a lieu de croire sourde, est notre tuteur en personne; il entend et on lui parle comme s'il n'entendait pas. Nous disons ou faisons des choses risibles de ce genre, toutes les fois que nous sommes induits en erreur, non par notre faute et par un manque de jugement, mais par les circonstances au milieu desquelles nous nous trouvons : un fait s'est accompli, dont nous n'avons pu être informés; ou bien un objet paraît être toute autre chose que ce qu'il est réellement; ou encore nous sommes conduits à attribuer à telle personne les actions d'une autre. La plupart des quiproquos, des malentendus, des méprises, cette source si féconde des situations les plus risibles, appartiennent à ce genre. Mercure pris pour Sosie, le chevalier Ménechme pris pour son frère; Valère parlant à Harpagon de sa fille, tandis qu'Harpagon croit qu'on lui parle de sa cassette; Crispin faisant son testament sous la figure du bonhomme Géronte, voilà autant de situations risibles qui excitent, au théâtre, des éclats de rire universels. Pour rire en pareil cas, il faut ne point partager l'erreur de celui qui nous fait rire, mais connaître au contraire les circonstances qu'il ignore.

Nous rions toutes les fois que nous voyons des animaux imiter les gestes et les actions de l'homme; car cela nous conduit à attribuer les caractères de l'humanité à des êtres qui lui sont étrangers. L'âne, le hibou, sont souvent risibles, parce que, sous des formes ignobles, ils offrent un air grave et réfléchi qui semble propre à notre espèce; le singe devient plus drôle encore, quand on le revêt d'un habit qui augmente sa ressemblance avec l'homme. Un geste, qui serait gracieux chez un être vivant, fait rire dans une marionnette; car il nous détermine à penser dans le même instant que cette poupée a les qualités de l'homme, et en même temps n'est pas un homme, c'est-à-dire n'a pas réel-

lement ces mêmes qualités. Le plaisir que nous procurent les animaux savants a en grande partie la même cause.

Les phénomènes de la nature inanimée peuvent aussi nous fournir l'occasion de rire. Nous nous rappelons qu'ayant un jour entendu en plein hiver un violent coup de tonnerre, nous partîmes d'un grand éclat de rire : l'habitude que nous avions d'associer les idées d'orage et d'été nous avait jeté un instant dans l'illusion que nous nous trouvions au milieu de cette dernière saison ; mais le froid que nous ressentions nous avait immédiatement ramené à la pensée que nous nous trouvions réellement dans la saison précisément contraire.

Le rire étant agréable, il est naturel que nous nous efforcions, pour nous amuser nous-mêmes et pour amuser les autres, de le causer et chez nous et chez eux. La plaisanterie est le risible qui résulte de la volonté; ce n'est le plus souvent qu'une imitation du risible involontaire. Car la plaisanterie consiste en général à feindre l'erreur, à simuler la méprise, la sottise ou la naïveté. *Ut vel non stultus quasi stulte dicat aliquid* [1]. *Eadem quæ si imprudentibus excidant, stulta sunt, si simulamus, venusta creduntur* [2]. « La même chose souvent est, dans la bouche d'un homme d'esprit, une naïveté ou un bon mot, et dans celle d'un sot, une sottise [3]. » La raillerie, la moquerie, le persiflage, sont des plaisanteries mêlées de blâme.

Un des modes les plus simples et les plus faciles de la plaisanterie est l'ironie, qui consiste à simuler l'erreur; c'est l'affirmation volontaire du contraire de la vérité : Pour qu'elle soit réellement l'ironie, il faut que nous sachions nous-mêmes que nous disons le contraire de ce qui est, car sans cela ce serait une absurdité, non une plaisanterie. D'un autre côté, l'ironie ne fait rire que ceux qui connaissent la vérité relativement à l'objet auquel elle s'applique; car c'est seulement dans l'esprit de ceux-là qu'elle peut éveiller le double rapport qui occasionne le rire; il en résulte que tantôt l'ironie produit son effet sur tout le monde, sur celui

1. Cicéron, *De oratore*.
2. Quintilien.
3. La Bruyère.

qui la fait, sur celui qui en est l'objet et sur ceux qui en sont témoins (spectateurs, auditeurs, ou lecteurs); tantôt, au contraire, elle n'est plaisante que pour son propre auteur : on se donne alors à soi-même et à soi seul le plaisir de placer son prochain dans une situation ridicule.

L'ironie est moqueuse, quand elle présente comme bon ce qui est mauvais :

> Je le déclare donc, Quinault est un Virgile,
> Pradon comme un soleil dans nos ans a paru...

élogieuse, quand elle affirme mauvais ce qui est bien; elle prend alors le nom d'astéïsme. Tel est le discours de la Mollesse dans *le Lutrin :*

> « Hélas! qu'est devenu ce temps, cet heureux temps,
> Où les rois s'honoraient du nom de fainéants!...
> Ce doux siècle n'est plus. Le ciel impitoyable
> A placé sur le trône un prince infatigable.
> Il brave mes douceurs, il est sourd à ma voix;
> Tous les jours il m'éveille au bruit de ses exploits... »

Elle présente comme grand ce qui est petit :

> « De mon héros les illustres malheurs
> Peuvent aussi se promettre vos pleurs.
> Sur sa vertu par le sort traversée,
> Sur son voyage et ses longues erreurs
> On aurait pu faire une autre *Odyssée,*
> Et par vingt chants endormir les lecteurs... »
> (*Vert-Vert.*)

Il ne s'agit que d'un perroquet.

Comme petit ce qui est grand, et c'est ce qu'on appelle le burlesque : on en trouve de nombreux exemples dans les parodies, c'est-à-dire dans les œuvres d'art qui ont pour fin de rendre plaisant ce qu'une autre œuvre a présenté comme sérieux. Scarron veut tracer un portrait de Didon :

> C'était une grosse dondon,
> Grasse, vigoureuse et bien saine,
> Un peu camuse à l'Africaine,
> Mais agréable au dernier point... ;

Comme possible ce qui est impossible; c'est ce qui nous arrive quand nous adressons la parole à des objets inanimés

ou aux animaux qui ne peuvent nous comprendre. Nous pouvons citer ici le dialogue de Sosie avec sa lanterne. Le sarcasme tire souvent parti de cette forme de l'ironie; il commande ce qui ne peut être exécuté; c'est, par exemple, le reproche du Parthe, qui verse de l'or dans la bouche de Crassus, ou le mot de Thomyris, qui plonge dans un vase plein de sang la tête de Cyrus.

L'ironie s'applique aux choses sublimes comme aux objets les plus bas; on la retrouve également dans la tragédie et dans la comédie. Elle a généralement pour effet d'attirer l'attention sur son objet, quel qu'il soit; d'empêcher qu'il ne passe inaperçu, et d'ajouter le rire à l'impression qu'il produit.

Une autre forme commune de la plaisanterie est l'équivoque, qui consiste à se servir de mots ou de gestes qui sont le signe commun de termes ou de rapports différents; de telle sorte que, dans le même instant, nous paraissons aux autres personnes avoir dit ou fait une chose et en avoir dit ou fait une autre. L'équivoque est beaucoup plus difficile que l'ironie; car il est beaucoup plus aisé de trouver le contraire d'une proposition que de trouver le moyen d'exprimer celle-ci par des signes qui soient en même temps l'expression d'une autre proposition. Nous reconnaissons, toutefois, que l'ironie, l'équivoque et, en général, toutes les plaisanteries, deviennent également difficiles, quand il s'agit de les rendre spirituelles ou de leur donner une certaine portée. L'équivoque qui porte sur un seul mot constitue le *calembour*, qui, le plus souvent, ne compte même pas avec l'orthographe et consiste uniquement dans l'identité des sons. Mais, d'autres fois, l'équivoque s'étend sur des propositions, sur des phrases, sur des discours entiers; ce sont les jeux de mots, le style à double entente.

La plaisanterie peut être un effet soit de la gaieté, soit de la tristesse. Dans la gaieté, elle est un moyen d'utiliser un superflu de forces qui saisit toutes les occasions de se dépenser et finit par s'employer en faits intellectuels. Dans la tristesse, la plaisanterie est l'emploi de forces rendues disponibles par l'abolition d'une source de réaction intellec-

tuelle. La plaisanterie gaie résulte d'un excès d'énergie, la plaisanterie triste résulte d'un détournement d'énergie. La tristesse consistant dans la suppression d'un emploi ordinaire de la force, il est tout naturel que celle-ci cherche un autre cours. On donne le nom d'*humour* aux plaisanteries inspirées par la tristesse; elles s'appliquent d'ordinaire aux objets mêmes d'où la tristesse procède, parce que ce sont ces objets qui, en pareil cas, occupent le plus fortement l'attention. Aussi les humoristes s'attachent-ils si souvent aux imperfections des facultés humaines, aux vices des sociétés, aux misères de la vie. La mélancolie de l'*humour* peut inspirer de longues œuvres poétiques tout entières, et devenir même, comme la flamme jaillit du sombre charbon, l'âme qui vivifie toutes les productions d'un poète. Elle peut inspirer, dans un drame ou un roman, la création de personnages qui n'ont rien de mélancolique; et cependant leurs plaisanteries sont encore indirectement de l'*humour;* car au fond, ce sont les plaisanteries du poëte, et c'est l'*humour* qui en est la première cause. Telles sont celles de Mercutio dans *Roméo et Juliette*, et celles de Sancho Pança dans *Don Quichotte.*

Il nous reste à dire quelques mots de l'usage et des applications qu'on peut faire de la plaisanterie. Tantôt elle est à elle-même sa propre fin, tantôt elle n'est qu'un moyen d'attirer plus fortement l'attention sur un objet. Dans le premier cas, on plaisante pour plaisanter et uniquement pour causer le plaisir du rire; c'est ce qu'on appelle de la *bouffonnerie :* les calembours les plus insipides, les grimaces les plus saugrenues, les gestes les plus inconvenants, tout lui est également bon : elle n'a rien à faire avec le goût ou avec la vérité; consistant uniquement dans la forme et dans la manière de présenter les choses, elle s'exerce sur les plus insignifiantes et occupe inutilement l'attention; elle est tout au plus un remède désespéré contre l'ennui. Faire rire uniquement dans le but de faire rire, c'est-à-dire faire le bouffon, est le signe d'un esprit désœuvré qui perd grossièrement son temps ou qui cherche à le tuer, ou d'un esprit sans élévation, incapable de s'exercer sur des occupations plus hautes

et plus difficiles. « Il n'est pas ordinaire, dit La Bruyère, que celui qui fait rire se fasse estimer. » Un homme d'esprit, de bon sens, d'instruction a, quand il est avec les autres, d'autres ressources en lui-même, pour les désennuyer, que de feindre la sottise. Il y a, à la vérité, des sociétés qu'il est difficile d'amuser autrement que par des calembours ou par ce qu'on appelle des bêtises et des niaiseries; mais ce ne sont pas celles dont la fréquentation fait estimer, et que recherchent les esprits distingués.

La plaisanterie a droit au contraire au meilleur accueil toutes les fois qu'elle est un instrument ou un moyen pour un but utile. En général, la plaisanterie n'a de valeur que dans la bouche des gens sérieux. Le risible peut servir à rendre un objet plus frappant, car il en fait une cause de plaisir, ou plutôt il offre un plaisir que l'esprit ne peut goûter qu'à la condition de faire en même temps attention à l'objet présenté sous un aspect risible. Employée pour faire ressortir les travers de quelqu'un, la plaisanterie devient une arme terrible, et les défauts les plus légers, fixés dans notre mémoire par une plaisanterie, y deviennent ineffaçables. La moquerie, c'est-à-dire le rire ajouté à la désapprobation, produit bien plus d'effet que la désapprobation seule. La plaisanterie empêche des vérités utiles ou des traits spirituels, de passer inaperçus. C'est pour faire penser à la vanité de l'ambition et de l'orgueil qu'Hamlet plaisante amèrement dans le cimetière : « Va maintenant, pauvre Yorick, te poser sur la toilette d'une de nos belles; dis-lui qu'elle a beau se mettre un pouce de fard, qu'il faut qu'elle en vienne à cette gracieuse métamorphose! Fais-la sourire à cette idée. » Les plaisanteries de Molière, dans les *Précieuses ridicules*, ont suffi pour corriger l'abus que, de son temps, on faisait du style métaphorique, et plus d'une fois celles de Voltaire ont battu en brèche des préjugés nuisibles et enracinés. Le rire peut désarmer la colère; on l'a vu arracher à des juges la grâce d'un coupable.

Dans les arts satiriques, dans la poésie comique, le risible, il est important de le noter, n'est qu'un accident; il n'est pas essentiel à ces arts, bien loin d'être leur but. On prend

souvent, mais à tort, le mot comique comme synonyme de risible. Le *comique* est simplement ce qui convient à la comédie. Or, les mots de *comédie* et de *tragédie* doivent leur origine aux circonstances historiques qui ont accompagné la naissance des deux grands genres dramatiques, bien plus qu'aux caractères qui les distinguent ou aux éléments dont ils se composent; la désignation de comique a été étendue dans la suite aux différents poëmes qui, sous une forme différente, mettent en œuvre la même matière que le drame comique; il y a des épopées comiques, la poésie lyrique a ses productions comiques. L'analogie rend légitime cette extension du terme, mais elle est impuissante à justifier son emploi pour désigner proprement ce qui cause le rire. Beaucoup de choses risibles ne conviennent pas à la comédie, et celle-ci ne renferme pas nécessairement des choses qui fassent rire. Si par suite des conditions matérielles qui découlent de sa nature et de sa fin, elle doit souvent rencontrer le rire sur sa route et s'en servir comme d'un instrument, elle ne se le propose pas exclusivement pour but et peut à la rigueur se passer de lui. Si nous voulions donner des exemples, les comédies où il ne se trouve pas un seul mot pour rire ne font pas défaut sur le théâtre contemporain; et d'un autre côté, la poésie romantique nous offre fréquemment des traits ou des situations risibles au milieu d'un drame ou d'une tragédie : les chefs-d'œuvre de Shakespeare sont dans ce cas. Le comique est quelque chose de permanent, de continu; il appartient à l'ensemble d'une œuvre, à la totalité d'un caractère. Le risible est, au contraire, quelque chose de momentané; c'est la qualité d'une action particulière, d'un trait, d'une parole, d'un geste, d'une saillie. Une pièce comique fait rire à certains passages; un caractère comique fait rire à certains moments. Le comique est le nom d'un genre poétique; le sentiment du risible est un mode particulier de la sensibilité. L'étude du comique appartient à la théorie de l'art; celle des causes du rire, à la science du plaisir et de la douleur. Le traité de Cailhava sur *L'art de la comédie*, et celui des *Causes physiques et morales du rire*, par Poinsinet de Sivry, peuvent, quelque imparfaits qu'ils soient l'un

et l'autre, donner une idée assez exacte de cette différence. Dans l'*Encyclopédie* et dans les *Éléments de littérature*, Marmontel consacre avec raison deux articles distincts aux deux théories du *comique* et du *plaisant*. C'est pour avoir méconnu cette distinction que les esthéticiens des écoles de Schelling et de Hegel, trop préoccupés d'introduire partout l'identité et d'établir une correspondance rigoureuse entre les formes de l'art et les modes de la sensibilité, ont, sous le titre du comique, traité de la nature et des applications du rire, et associé deux théories incompatibles. C'est encore la même erreur qui a conduit l'un d'eux, Zeising, à trouver *comique* l'excellente définition qu'un maître de la grande époque, Schiller, avait donnée du comique.

§ 3. — PLAISIRS DU CŒUR : JOIE, ESPÉRANCE.

L'introduction dans l'esprit d'une idée nouvelle qui réagit sur l'ensemble des autres idées cause le plaisir de la joie. Quand par exemple nous apprenons un événement heureux, une foule d'idées dont la représentation était subordonnée à celle de cet événement deviennent possibles ; la sphère de notre intelligence se trouve agrandie ; ce qui auparavant ne pouvait être conçu que comme une espérance devient une certitude. Le champ de nos désirs se trouve aussi élargi ; celui qui apprend que sa fortune est augmentée, peut vouloir bien des choses qui dépassaient auparavant son pouvoir ; il aura des désirs pour des objets qu'auparavant il ne pouvait même pas songer à posséder. La vanité, l'amour, l'ambition, l'amitié, la haine, ont aussi leurs joies ; et dans toutes ces émotions l'individu s'enrichit d'une conception mère qui est pour lui comme s'il avait acquis un nouvel organe. Le plaisir causé par la joie dure jusqu'à ce que l'habitude en ait émoussé l'impression.

L'acquisition d'une vérité qui est le point de départ ou la base d'une série d'autres idées, qui ouvre à l'entendement des vues originales, qui l'excite à mettre l'ensemble de ses notions antérieures en harmonie avec la nouvelle venue, qui

est la clef de découvertes nouvelles, qui supprime les embarras de l'obscurité et du doute, une telle acquisition produit un plaisir tellement vif, une telle excitation de l'imagination que l'individu en semble pour ainsi dire enivré ; il oublie le monde entier et se livre quelquefois à des transports voisins de l'extravagance. Archimède, enthousiasmé d'une formule mathématique qui vient de surgir dans son esprit, se met à courir nu dans les rues de Syracuse. C'est qu'une idée de plus est une fonction de plus ; par des augmentations de ce genre l'homme accroît sa valeur, son mérite, son pouvoir sur le reste du monde et s'élève au-dessus de ses semblables.

L'espérance d'un événement heureux produit une joie de même espèce que celle de sa réalisation. « L'homme peut en effet, dit très-bien Spinoza, être affecté d'une impression de joie et de tristesse par l'image d'une chose future, comme par celle d'une chose présente... Tant qu'il est affecté par l'image d'une certaine chose, il la voit comme présente, alors même qu'elle n'existerait pas, et il ne l'imagine comme passée ou comme future qu'en tant que son image est jointe à celle d'un temps écoulé ou à venir. Ainsi donc, l'image d'une chose, prise en soi, est toujours la même, qu'elle se rapporte au passé ou à l'avenir, ou bien au présent ; en d'autres termes, l'état ou l'affection du corps sont les mêmes, que l'image se rapporte au passé et à l'avenir ou bien au présent ; et par conséquent la passion de la joie et de la tristesse est la même, que l'image se rapporte au passé et à l'avenir, ou bien au présent. » Il faut cependant reconnaître que si les joies de l'espérance sont semblables à celles qui accompagnent l'accomplissement réel des faits, elles ont en général moins d'intensité, parce qu'elles sont compensées en partie par la peine du doute, et que la certitude seule peut donner un plaisir sans mélange. D'un autre côté, si l'espérance impressionne moins vivement que la réalité, elle est souvent une source plus féconde de jouissances, parce que nous sommes libres de nous représenter l'avenir à notre guise, sauf à nous préparer des déceptions ; nous nous arrangeons de manière à ce que les faits conçus par nous soient con-

formes à notre goût, à nos passions, à nos associations d'idées. Que de plaisirs n'ont jamais été goûtés que par espérance !

Les joies de l'espérance sont pour beaucoup dans l'attrait des jeux de hasard. La vie du joueur est un passage continuel des émotions de plaisir causées par l'espérance et le gain aux émotions de tristesse causées par la perte ; mais la somme des joies l'emporte nécessairement sur celle des peines ; car les joies de l'espérance, venant s'ajouter à celles du gain, toutes deux réunies l'emportent sur les chagrins de la perte. Aussi, la plus grande source de peine pour un joueur n'est-elle pas d'avoir perdu, mais d'être privé de la possibilité de jouer.

Les joies de l'espérance ont encore sur celles de la possession l'avantage de pouvoir durer plus longtemps. On s'habitue vite à l'idée d'un fait accompli, quelque important qu'il soit ; tandis que l'espérance est sans cesse ravivée par des moments de doute et d'inquiétude. En amour surtout, l'espérance peut aiguiser longtemps nos désirs et la possession les calmer très-rapidement.

Quand l'espérance est mêlée de très-peu de doute et touche presque à la certitude, le plaisir procuré par elle est aussi vif qu'un plaisir causé par la réalité, et en ce cas l'événement lui-même, lorsqu'il s'accomplit, nous impressionne très-peu ; son plaisir a été escompté. Moins un événement a été espéré, moins nous en avons joui d'avance, et plus il affecte vivement.

Comme tout désir non satisfait s'accompagne de peine et que l'absence de tout objet désiré produit une insuffisance de réaction sur l'ensemble de nos idées et de nos actes, l'accomplissement d'un désir s'accompagne toujours d'une augmentation de réaction, et par conséquent de joie. La réussite d'une affaire, le succès d'une entreprise, un procès gagné, un prix obtenu, l'accomplissement d'un événement attendu, permettent à toute une série de pensées plus ou moins longtemps empêchées, de reprendre leur cours.

Notre sympathie, notre tendresse, notre amour pour nos semblables, multiplient pour chacun de nous les occasions

de joie, comme elles augmentent aussi, malheureusement, les occasions de chagrin et de tristesse. Nous désirons le bien des personnes qui nous sont chères, et par conséquent l'accomplissement de leur bien nous impressionne comme celui du nôtre ; ce qui est une source de joie pour elles est une source de joie pour nous-mêmes et réagit sur toutes celles de nos idées et de nos habitudes qui se rapportent à elles. Par compensation, notre antipathie et notre haine nous faisant désirer le mal d'autrui, nous font ressentir de la joie pour tout ce qui les attriste et contrarie leurs désirs.

Les différentes joies sont généralement désignées par l'expression de plaisirs du cœur. Ce n'est pas le cœur cependant qui ressent le plaisir, mais la joie a pour effet, de même que la tristesse, d'affecter d'une manière très-vive les fonctions de circulation. On comprend qu'une grande quantité de force passant de la sphère de l'inconscience à celle de la conscience, il se produise un trouble profond dans l'organisme, et que ce trouble dure jusqu'au rétablissement de l'équilibre. La joie fait momentanément battre le cœur, et les palpitations sont en général le signe d'un affaiblissement, d'un manque d'excitation des nerfs modérateurs. Toute occupation très-forte de l'intelligence produit d'ailleurs le même effet; Malebranche raconte qu'il fut agité de violentes palpitations pour avoir lu l'*Homme*, de Descartes, l'ouvrage le moins sentimental qui fût jamais. La joie fait rougir et la tristesse pâlir parce que la première emprunte de la force au système vasomoteur qui règle le calibre des petits vaisseaux et que la tristesse au contraire lui en restitue. Cette impression débilitante de la joie est d'ailleurs momentanée et localisée dans les organes de circulation ; car, en dernière analyse, la joie consiste dans un accroissement de l'individu, dans une augmentation de force, et l'organisme tout entier doit s'en ressentir au bout d'un certain temps. Les affections tristes, au contraire, produisent d'abord une stimulation considérable des nerfs modérateurs, stimulation qui peut produire la syncope, mais en dernier lieu elles amènent l'atonie et la faiblesse, parce qu'elles ont amoindri l'organisme.

CHAPITRE VI

L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS CHEZ L'HOMME ET LES ANIMAUX.

§ 1. — LA THÉORIE DE DARWIN.

Aristote, Lavater et presque tous ceux qui se sont occupés de la physionomie antérieurement à notre siècle, ne l'ont considérée que dans ses rapports avec le caractère et comme un moyen de juger extérieurement des penchants, des instincts, des habitudes morales des individus ; il est très-rare qu'ils l'aient observée dans sa mobilité, lorsqu'elle est le signe de sentiments actuels, d'émotions passagères, et devient par là une sorte de langage ; et cependant, la physionomie considérée comme signe permanent du tempérament moral ou du caractère dépend, suivant l'observation très-juste de Haller, du différent développement des muscles du visage ; or, ces différences de développement proviennent elles-mêmes de l'usage plus ou moins fréquent que l'individu ou ses ancêtres ont fait de tel ou tel muscle, pour exprimer des sentiments particuliers. Il faut faire une exception pour le peintre Lebrun qui publia, en 1667, une *Conférence sur*

l'expression générale et particulière; mais son système n'a point de valeur scientifique, car il est presque entièrement élaboré à *priori* sur les bases du *Traité des passions* de Descartes; tout y est déduit des fonctions de la glande pinéale et du mouvement des esprits animaux. Les premiers fondements scientifiques d'une théorie de l'expression ont été posés par Charles Bell en 1806, dans son *Anatomie et philosophie de l'expression*. Cet auteur a éclairé d'un jour nouveau les fonctions des différents muscles, et a eu surtout le mérite de signaler l'intime relation qui existe entre les mouvements de l'expression et ceux de la respiration; cette relation est d'une telle importance que si l'homme avait respiré — hypothèse impossible d'ailleurs — par des branchies s'ouvrant à l'extérieur, au lieu de le faire par la bouche et les narines, ses traits n'auraient exprimé ses sentiments que dans la mesure précaire où les expriment ses mains et ses jambes. Malheureusement Ch. Bell, qui a admirablement décrit les phénomènes d'expression, n'a pas aussi bien réussi à les expliquer.

A peu près à la même époque, un médecin français, Moreau (de la Sarthe), rééditait l'ouvrage de Lavater et y ajoutait un certain nombre d'articles dans lesquels il soutenait cette thèse, que chaque muscle du visage a pour fonction propre d'exprimer un sentiment particulier; ainsi le muscle orbiculaire supérieur des paupières exprimerait l'orgueil; l'inférieur, l'humilité; le dilatateur des narines, la sévérité; l'élévateur de la lèvre supérieure, le plaisir, et ainsi des autres. Cette théorie exclusive n'est pas conforme à l'observation; car il y a bien peu de cas où une émotion ne soit accompagnée de la contraction ou du relâchement d'un certain nombre de muscles; toute expression naturelle est complexe. On peut reprocher à M. Duchenne (de Boulogne) [1] une exagération semblable; il a isolé chaque muscle et, au moyen d'excitations galvaniques, a produit sa contraction; il a obtenu par ce procédé toute une série d'états du visage, et à chacun de ces états causés par la contraction d'un seul muscle, il a assigné l'expression

1. *Le mécanisme de la physionomie*, 1862.

d'un sentiment spécial ; mais il n'a fait en réalité que produire des états artificiels ne correspondant que très-imparfaitement aux phénomènes ordinaires de la physionomie, et ressemblant souvent à des grimaces plutôt qu'à de véritables modes d'expression. Les observations de Duchenne (de Boulogne) n'en sont pas moins précieuses, parce qu'elles ont permis de déterminer d'une manière plus exacte quels sont les muscles en jeu dans chaque mouvement du visage ; il a fait faire un grand pas à l'analyse des éléments de la physionomie.

Nous devons citer encore Gratiolet, qui a fait en 1865 une conférence remarquable sur la physionomie et les mouvements d'expression [1] ; Darwin lui a adressé avec raison le reproche d'avoir méconnu le principe de l'habitude héréditaire et même de l'habitude en général ; il considère presque tous les mouvements du visage comme des actes volontaires ou déterminés par une finalité.

Un philosophe distingué, M. Albert Lemoine, a écrit aussi sur le même sujet un livre très-intéressant [2], dans lequel il a eu le mérite de reprendre les vues les plus justes de Ch. Bell ; il a très-bien établi que les mouvements d'expression étaient purement instinctifs, qu'aucun muscle n'a été expressément établi en vue de manifester les états de l'âme, qu'ils ont tous été primitivement affectés à d'autres fonctions et ne sont devenus des signes qu'accidentellement ; mais si M. Lemoine admet que l'expression est instinctive, il prétend que son interprétation ne l'est pas, et sur ce point il s'est attiré de la part de Darwin de sérieuses objections ; M. Lemoine croit que l'enfant doit apprendre par expérience la signification de chaque geste, de chaque mouvement du visage, et, dans cette éducation spéciale, aucune part ne reviendrait à l'hérédité. Ce qui se passe chez les jeunes animaux vient à l'encontre de cette manière de voir ; si le jeune poulet, à peine sorti de l'œuf, discerne les aliments qui lui conviennent sans avoir besoin de passer par une série d'expériences, il n'est pas plus difficile d'admettre

1. *La physionomie, théorie des mouvements d'expression* (*Revue des cours scientifiques*), 1865.
2. *De la physionomie et de la parole.* Germer Baillière, 1865.

que l'enfant, dès qu'il est capable de percevoir et de juger, reconnaît instinctivement l'expression de certains gestes ou des modifications de la voix. Des deux côtés, c'est la même faculté qui est en jeu ; l'oiseau a le don héréditaire de reconnaître sa nourriture à certains signes, et c'est à certains signes aussi que l'enfant a le don de reconnaître les sentiments des personnes qui l'entourent. Nous ne contestons pas, d'ailleurs, que cet instinct, comme tous les autres, soit considérablement perfectionné par l'éducation et l'expérience personnelles ; mais un grand nombre de faits prouvent que, dès la naissance, les enfants le possèdent déjà à un certain degré. Darwin s'est assuré par des expériences qu'ils comprennent le sourire, en sont agréablement impressionnés, et y répondent par un sourire semblable, bien avant l'âge où ils sont devenus capables d'apprendre quelque chose. A l'âge de cinq mois, l'enfant est déjà affecté par les modifications tendres de la voix ; vers l'âge de six mois, lorsqu'il entend un cri même pour la première fois, il prend déjà un air triste et l'on voit les coins de sa bouche s'abaisser. Un enfant de quinze jours tressaille déjà sous l'impression d'un grand bruit, et certainement il n'a pas encore eu le temps de faire des réflexions sur les rapports qui existent entre le bruit et le danger.

L'ouvrage de Darwin sur l'*Expression des sentiments chez l'homme et les animaux* n'est en quelque sorte que le complément de son traité de la *Descendance de l'homme*. Peut-être même les deux publications auraient-elles gagné à être réunies en une seule ; car ce qu'il y a de plus important et de plus original dans la plus récente, c'est qu'elle apporte quelques arguments nouveaux en faveur de la théorie transformiste dans son application à notre espèce. Les vues générales que l'auteur avait d'abord exposées sur notre origine auraient certainement profité de la lumière projetée sur l'ensemble de son système par les faits particuliers de physionomie auxquels il les étend aujourd'hui. Ces dernières études lui ont permis de déterminer avec plus de certitude plusieurs phases de l'évolution humaine : il a recueilli, par exemple, un nombre très-considérable d'observations, pour

prouver que les principaux modes d'expression sont communs à toutes les races de notre espèce, et il en tire des conclusions favorables à l'hypothèse du monogénisme ou monophylétisme, c'est-à-dire d'une seule origine. La souche unique dont tous les types actuellement vivants sont descendus, a dû, en effet, d'après les arguments fournis par l'analyse et la comparaison des expressions, être déjà complétement humaine au point de vue morphologique, dès l'époque où les différentes races ont commencé à diverger les unes des autres. De plus, l'expression de certains sentiments, tels que la colère ou la défiance, fait supposer que l'homme provient d'animaux ayant l'habitude de se défendre et de combattre avec les dents. C'est le seul moyen, en effet, d'expliquer pourquoi, dans la colère, les lèvres se portent en avant et laissent les dents à découvert comme pour mordre et déchirer une proie ; pourquoi, dans la défiance, la lèvre supérieure se contracte d'un côté de manière à laisser apercevoir une des canines. Ce sont évidemment, chez l'homme, des restes d'habitudes héréditaires ayant survécu aux causes qui leur avaient donné naissance, et il y a lieu d'en donner la même explication que des organes rudimentaires, derniers vestiges d'anciens organes devenus graduellement inutiles. Ces faits acquièrent une valeur plus grande encore quand on les rapproche de l'opinion émise par l'auteur dans son traité de la *Descendance de l'homme*, et d'après laquelle nos ancêtres mâles auraient eu, comme les singes anthropoïdes, de grandes dents canines qui leur servaient d'armes formidables [1]. Haeckel rapporte aussi, dans sa *Morphologie générale*, que si l'on examine un certain nombre de crânes humains, il s'en trouve toujours dans lesquels les canines dépassent considérablement le niveau des autres, comme chez les singes anthropomorphes, et que dans ces cas un vide est réservé derrière chaque canine d'une mâchoire pour recevoir la saillie de celle de la mâchoire opposée. Les enfants, et surtout ceux des sauvages, lorsqu'ils sont irrités, manifestent encore une tendance à mordre.

1. Traduction française de Moulinié, t. I, pp. 135 et 223.

C'est ainsi qu'un grand nombre de faits, se rapportant à l'expression des sentiments, viennent à l'appui des théories transformistes proposées par Darwin sur l'origine de notre espèce.

Pour établir sa théorie de l'expression des émotions, Darwin a d'abord tiré tout le parti possible des théories de ses devanciers. Il s'est en outre livré personnellement à un grand nombre de recherches et d'observations ; il a observé les phénomènes d'expression chez plusieurs expèces d'animaux, et ses connaissances si étendues dans les sciences naturelles lui ont permis de recueillir sur les autres espèces de précieux renseignements. Il a soumis ses propres enfants à de nombreuses expériences. Il s'est mis en relation avec des personnes habitant des pays où vivent des races sauvages, afin de comparer les mouvements de la physionomie dans les différentes branches de l'humanité, et de s'assurer qu'ils sont partout à peu près les mêmes. Il s'est informé des phénomènes d'expression les plus remarquables chez les aliénés qui sont très-curieux à étudier à ce point de vue ; car ils sont souvent sous l'empire d'une passion prépondérante à laquelle ils se livrent sans aucune contrainte. Darwin a eu aussi plus d'une fois recours à l'expression des sentiments dans les œuvres d'art et aux descriptions des poètes et des romanciers. Il n'a par conséquent négligé aucune des sources de renseignements qui pouvaient contribuer à rendre son œuvre plus solide et plus complète.

La préoccupation constante de Darwin est de rendre raison des phénomènes d'expression par des causes purement naturelles, accidentelles même, et d'écarter complétement toute hypothèse de finalité. Il montre, avec beaucoup de sagacité, qu'aucun organe, aucune fonction n'ont été primitivement destinés à l'expression, et que les mouvements de l'organisme, produits d'abord dans un tout autre but que l'expression, ne sont devenus les signes de certains états que par suite de leur coexistence ordinaire avec ces derniers. Ch. Bell et M. Alb. Lemoine s'étaient du reste placés déjà à ce point de vue. « S'il est, dit M. Lemoine, une vérité que Ch. Bell ait clairement démontrée, c'est qu'avant d'être

des organes de l'expression, les muscles de la face humaine remplissent d'autres fonctions animales, de sorte qu'avant de voir dans chaque contraction musculaire l'indice de quelque état de l'âme, il faut y voir un phénomène physiologique, et que la raison finale est, en quelque sorte, greffée sur la raison physiologique, comme les organes de la parole et de l'expression faciale sur ceux de la respiration, de la mastication et de la vue [1].»

La théorie de Darwin consiste à ramener à trois principes généraux tous les phénomènes d'expression. Le premier est celui de l'association des habitudes utiles à l'individu ; il donne au second le nom de principe de l'antithèse ; le troisième est celui des phénomènes qui, indépendants de la volonté et, dans une certaine mesure, de l'habitude, tiennent essentiellement à la constitution du système nerveux.

Nous admettons le premier et le dernier de ces principes; mais le second, celui de l'antithèse, nous paraît une hypothèse purement gratuite, attendu que tous les faits d'expression rapportés par Darwin à ce principe peuvent être expliqués beaucoup plus naturellement par les deux autres.

Et d'abord qu'est-ce que Darwin entend par antithèse? Ce mot ne signifie pas assurément que des sentiments contraires, accompagnés de désirs contraires, doivent s'exprimer par des gestes opposés, parce qu'ils tendent précisément vers des buts opposés. S'il ne s'agissait que de cela, les faits rentreraient dans le groupe des phénomènes utiles; les deux mouvements contraires s'expliqueraient exactement de la même manière; des deux côtés, il y aurait également des gestes servant à la satisfaction des désirs de l'individu, et ne différant que parce qu'ils correspondraient à des besoins divers. Darwin n'a pas voulu dire non plus que le plaisir et la peine, agissant d'une manière opposée sur la constitution nerveuse, doivent se traduire aussi par des mouvements diamétralement contraires; car il explique les faits de ce genre par son troisième principe. Mais il a pensé que certains faits de geste ou de physionomie, inutiles d'une part pour la satis-

1. *De la physionomie et de la parole*, ch. IV.

faction d'aucun désir, complétement indépendants d'autre part de l'influence du plaisir et de la peine, n'avaient pas d'autre raison qu'une disposition primitive et générale à faire accompagner un sentiment par des gestes contraires à ceux qui servent d'expression au sentiment opposé. Certains mouvements seraient devenus habituels et instinctifs, non parce qu'ils auraient été originairement utiles et fixés par sélection, non parce qu'ils résulteraient d'une surabondance d'excitation nerveuse qui doit absolument trouver à se dépenser, non parce qu'ils dériveraient, comme dans l'épuisement ou la fatigue, d'un relâchement des muscles et d'une insuffisance d'excitation, mais uniquement parce qu'ils seraient les contraires d'autres mouvements. Un tel principe nous paraît difficile à admettre au point de vue physiologique ; ce serait rapporter l'origine d'habitudes positives à des causes purement négatives. D'un autre côté, s'il est facile de déterminer le contraire de tel jugement ou de telle idée, il n'est pas aussi aisé de dire ce que c'est que le contraire de tel sentiment particulier, attendu que les émotions sont en général des états éminemment complexes. Quel est par exemple le contraire de l'espérance, c'est-à-dire de l'émotion accompagnant l'idée d'un bien possible? Est-ce le sentiment de contentement qui suit la réalisation de cette idée? Est-ce le désespoir, c'est-à-dire le désir d'un bien impossible? Est-ce le regret, c'est-à-dire le désir d'un bien passé? Est-ce la peur, c'est-à-dire la crainte d'un mal possible? Tous ces sentiments sont, à des points de vue différents, les contraires du désir d'un bien possible. Quel est celui d'entre eux qui sera appelé à être exprimé par des gestes diamétralement opposés à ceux qui sont les signes de l'espérance? Mais l'argument le plus sérieux que nous avons à faire valoir contre Darwin, c'est que les faits allégués par lui (et ils sont peu nombreux), pour servir de fondements à sa théorie de l'antithèse, sont susceptibles d'une tout autre explication. Nous allons les examiner l'un après l'autre.

Darwin s'appuie surtout sur la différence d'expression chez le chien et le chat, à l'égard des sentiments affectueux. Il semblerait, en effet, que l'affection étant un même senti-

ment chez tous les animaux, elle dût se manifester chez tous par les mêmes gestes. D'où vient que cependant le chien témoigne son affection pour son maître en imprimant à son corps des mouvements souples et sinueux, en se couchant, en baissant les oreilles et la queue, tandis que le chat, dans les mêmes circonstances, se roidit, se dresse sur ses pattes, fait le gros dos, dresse la queue et les oreilles? Darwin trouve qu'aucun de ces mouvements ne s'explique directement ni indirectement par l'utilité; on ne peut en rendre raison, selon lui, qu'en les considérant comme contraires aux mouvements qui servent chez le chien et chez le chat à manifester les sentiments opposés à l'affection. Or tous les animaux, dans les émotions haineuses ou malveillantes, se livrent instinctivement aux gestes qui servent de préparation à attaquer un ennemi; et ici l'attitude du chien devient toute différente de celle du chat, pour cette raison qne le chien combat surtout avec les dents et le chat avec les griffes. L'expression de l'affection chez le chien consisterait donc, suivant Darwin, dans le contraire des mouvements qui servent à annoncer une attaque avec les dents, tandis que cette expression chez le chat ne serait que le contraire des gestes qui servent à préparer une attaque avec les griffes.

La principale objection que nous devons opposer à cette interprétation des faits, c'est que le chien et le chat, lorsqu'ils caressent leur maître, n'éprouvent pas du tout des sentiments semblables et qu'il n'est pas étonnant par conséquent de les voir se livrer à des modes d'expression complétement différents. On sait combien sont éloignés les caractères de ces deux animaux; rien n'est plus dévoué que le chien, rien n'est plus égoïste que le chat. « Les chats, dit Buffon, n'ont que l'apparence de l'attachement; on le voit à leurs mouvements obliques, à leurs yeux équivoques; ils ne regardent jamais en face la personne aimée; soit défiance ou fausseté, ils prennent des détours pour en approcher, pour chercher des caresses auxquelles ils ne sont sensibles que pour le plaisir qu'elles leur font. Bien différent de cet animal fidèle dont tous les sentiments se rapportent à la personne de son maître, le chat paraît ne sentir que pour

soi, n'aimer que sous condition, ne se livrer au commerce que pour en abuser. » Quand le chien caresse, il éprouve un double sentiment, d'abord un sentiment de plaisir, et ce plaisir se traduit par une surabondance d'excitation nerveuse qui se dépense en mobilité; ensuite un sentiment de dévoûment par lequel il se livre à l'homme et se reconnaît son esclave; ce dernier sentiment s'exprime par la cessation de tout effort, par le relâchement de tous les muscles du corps, et c'est ce qui produit cette attitude humble, souple, suppliante, par lequel l'animal fait le renoncement de lui-même et s'abandonne tout entier. Le chat, quand il caresse ou plutôt quand il se fait caresser, n'a absolument à exprimer que le plaisir; le plaisir produit chez lui, comme chez le chien, une surabondance d'excitation nerveuse, mais cette surabondance ne prend pas tout à fait le même cours; tandis que chez le chien elle se traduit en mobilité, chez le chat elle se dépense en ces contractions de muscles d'où résulte le gros dos et le roidissement du corps entier de l'animal. La renonciation à tout effort ne permet chez le chien que les contractions momentanées et fugitives qui produisent le mouvement; tandis que chez le chat, où cet abandon ne se produit pas, rien ne vient empêcher le supplément de force nerveuse de s'employer en contractions fixes et prolongées. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, il n'est nécessaire de faire intervenir un principe spécial sous le nom de principe d'antithèse; tout s'explique, soit par des gestes primitivement volontaires et devenus instinctifs, soit par le principe de la surexcitation nerveuse.

Darwin cite ensuite l'exemple d'un chien qui, passant subitement d'un sentiment de plaisir à une vive contrariété, montre à l'instant même une transformation complète dans son attitude et sa physionomie. Mais n'est-il pas évident que ce changement vient de l'influence toute différente exercée sur le système nerveux par le plaisir et la peine? Notre auteur reconnaît lui-même que cette influence « peut avoir été en partie la cause du changement d'expression ». Pourquoi cette cause ne suffirait-elle pas à expliquer le changement tout entier? C'est, répond Darwin, parce qu'il est tellement

rapide que les modifications des systèmes nerveux et circulatoires n'auraient pas eu le temps de se produire. C'est une erreur; car l'influence produite sur tout l'organisme par certaines émotions pénibles, telles que la peur, la douleur, la colère, est évidemment instantanée.

L'habitude de porter la main en avant en signe d'approbation est donnée par Darwin comme un autre fait explicable par le principe de l'antithèse. Il ajoute, il est vrai, que le cas est douteux. Nous expliquerons plus loin ce geste comme une extension de l'habitude d'étendre le bras pour saisir les objets qui nous plaisent.

Dans le cas de la résignation, quand l'homme a le sentiment de son impuissance, on le voit hausser légèrement les épaules en les rapprochant l'une de l'autre, baisser la tête vers la poitrine en la penchant d'un côté, montrer la paume des mains et étendre les doigts. Darwin trouve qu'aucun de ces mouvements ne s'explique comme actuellement ou primitivement utile, e il a recours au principe de l'antithèse. Nous ne pouvons partager encore son opinion; nous pensons que tous les signes extérieurs de l'impuissance et de la résignation sont précisément les gestes que fait l'homme pour se préparer à essuyer un choc ou une attaque qu'il n'est en état ni d'éviter ni d'empêcher; il se ramasse sur lui-même pour offrir le moins de surface possible; de là les mouvements de la tête et des épaules; et il ouvre les mains pour recevoir et amortir le coup. C'est encore un exemple d'habitude détournée, ayant survécu à ses causes primitives.

Darwin veut encore expliquer par son principe de l'antithèse le fait de lever les bras en l'air pour exprimer l'étonnement et la surprise. Ce n'est, selon lui, que le contraire de l'état de station calme et tranquille. Il nous semble plutôt que c'est simplement une dérivation de l'habitude de lever les mains devant le visage pour le protéger contre l'objet qui nous surprend et de la nature duquel nous n'avons pas encore eu le temps de nous faire une idée. L'habitude se transporte ici, comme dans la plupart des cas, des objets physiques aux objets moraux.

Ces exemples sont les seuls sur lesquels Darwin appuie sa théorie de l'antithèse; ils ne nous paraissent pas suffisants pour établir sa vérité.

§ 2. — HABITUDES D'EXPRESSION D'ORIGINE INVOLONTAIRE.

Tous les mouvements du corps, quels qu'ils soient, sont déterminés par la constitution nerveuse. Cependant Darwin a cru devoir plus spécialement rapporter à cette influence les phénomènes qui ne sont pas sous la dépendance de l'habitude et de la volonté. Le mot habitude n'est pas non plus ici d'une rigoureuse exactitude; car il n'y a pas une seule fonction, un seul exercice d'organe dans lequel l'habitude n'intervienne pas : mais Darwin n'a voulu désigner par cette expression que les faits qui, ayant été primitivement volontaires, sont devenus involontaires, parce que l'habitude a fini par rendre inutile pour leur accomplissement le secours de l'intelligence.

Darwin aurait peut-être été plus clair s'il avait formulé de la manière suivante la distinction entre les deux groupes de phénomènes d'expression : 1° ceux qui sont indépendants de la volonté, non-seulement actuellement, mais originairement; 2° ceux qui sont dépendants de la volonté ou l'ont du moins été à l'origine de l'habitude qui préside actuellement à leur exécution. Les premiers ont pour caractère d'être complétement inutiles à la satisfaction des désirs ou des sentiments qu'ils expriment; les seconds, au contraire, sont dans l'individu ou ont été chez ses ancêtres utiles à cette satisfaction. Nous examinerons en premier lieu les faits essentiellement involontaires.

Herbert Spencer avait déjà soutenu cette doctrine que la quantité de force nerveuse mise en liberté, qui produit en nous, d'une manière inconnue, l'état que nous appelons sentiment, doit nécessairement se dépenser dans une direction quelconque, en d'autres termes doit engendrer quelque part une manifestation de force équivalente. Quand, par conséquent, cet excès d'innervation n'est pas dirigé par la

volonté, il prend d'abord les routes les plus habituelles, et si celles-ci ne suffisent pas à l'épuiser, il s'écoule par celles qui le sont moins [1]. Il se produit alors la même chose que pour les mouvements réflexes qui, d'après Claude Bernard, peuvent, par suite de la solidarité générale du système nerveux, « se propager d'une paire de racines directement irritée à la paire symétrique dans l'autre partie de la moelle, puis aux racines supérieures et inférieures, et dans le corps tout entier, grâce aux communications qui réunissent toutes les cellules entre elles. Cette communication s'étendra ainsi plus ou moins loin dans l'organisme, suivant la force de l'ébranlement primitif [2]. » Darwin dit à son tour : « Quand le sensorium est vivement excité, il se produit un excès de force nerveuse qui se transmet dans certaines directions, déterminées par la connexion des cellules nerveuses, et, en ce qui concerne le système musculaire, par la nature des mouvements habituels. » Darwin a pris soin d'indiquer la contre-partie du phénomène et ajoute que, dans certains cas, le courant de force nerveuse peut au contraire être interrompu.

C'est d'après ces principes que l'on a souvent classé les émotions en deux groupes : celles qui excitent et celles qui dépriment. Sous l'influence des premières, toutes les fonctions générales de respiration, de circulation, de locomotion, s'accomplissent avec plus d'énergie et de rapidité que d'ordinaire ; sous l'influence des autres, ces mêmes fonctions sont ralenties ou même complétement arrêtées.

Nous pouvons poser en fait que toutes les émotions de plaisir sont excitantes. Elles sont quelquefois suivies de fatigue ou d'épuisement ; mais cela tient précisément à la dépense excessive d'énergie nerveuse qu'elles avaient d'abord provoquée dans un espace de temps plus ou moins court. La joie se traduit toujours par un grand besoin de mouvement ; cela est très-frappant surtout chez les enfants et les jeunes animaux ; l'individu ne peut tenir en place, il

1. *Essais scientifiques, politiques, etc.*, seconde série, p. 109 et 111.
2. *Leçons sur les propriétés des tissus vivants*, rédigées par Em. Alglave, p. 316.

faut absolument qu'il dépense de l'énergie musculaire, il saute, danse, court et se livre à une succession de gestes sans signification ; l'excitation se communique même à l'intelligence qui trouve les idées avec plus de verve, ce qui constitue la gaieté. En même temps tous les muscles du visage ont une tendance à se contracter, ce qui produit l'épanouissement de la physionomie et particulièrement le sourire qui se retrouve sous l'expression de tous les plaisirs.

Dans un grand nombre de circonstances, la douleur s'accompagne aussi d'une apparence d'excitation. Une blessure, une lésion douloureuse sont presque toujours suivies d'un travail inflammatoire, de fièvre, d'agitation. L'homme qui rencontre une cause de douleur est instinctivement stimulé à des efforts plus ou moins énergiques pour l'écarter ou s'y soustraire. Mais dans tous ces cas, l'excitation n'est pas de la même espèce que dans le plaisir et procède d'une autre source. Dans le plaisir, nous ne faisions qu'employer un surcroît d'énergie venue du dehors ; nous ne dépensions que ce que nous avions reçu en supplément de notre équilibre normal ; dans la douleur au contraire, la dépense d'énergie à laquelle nous sommes déterminés se fait toujours au détriment de l'organisme ; ce n'est plus un supplément, ce sont nos propres ressources que nous brûlons. L'excitation n'a ici qu'un caractère essentiellement relatif, et n'empêche pas qu'en dernière analyse il y ait une diminution de force. Dans le cas de lésion, de blessure ou d'obstacle à l'exercice d'une fonction, l'inflammation ou l'agitation qui se manifestent tiennent à ce que par suite de la destruction totale ou partielle d'un organe ou de la gêne apportée à ses mouvements, une certaine quantité de force se trouve détournée de sa destination et est obligée de s'écouler par une autre voie ; mais il n'y a rien d'ajouté par là à l'ensemble des forces organiques : il y a même en somme une diminution d'énergie dont la mesure détermine celle de la douleur. Cette diminution provient de la suppression de la réaction exercée sur le reste de l'individualité consciente par les tissus détruits ou par la fonction empêchée ; la force rendue disponible par la destruction de l'objet sur lequel elle s'exer-

çait, se traduit par des cris, des troubles de la circulation, et les pleurs qui en sont la conséquence ; mais dans tous ces cas l'action, bien que changeant de cours, continue à être une source de dépense pour l'organisme, sans qu'il puisse désormais trouver, dans la réaction à laquelle il était habitué, la réparation et la compensation ordinaires. Quant aux efforts parfois très-considérables qui ont pour but d'écarter une cause de douleur, comme ils ne consistent pas non plus dans l'emploi d'une excitation venue du dehors, ils ont pour résultat d'ajouter encore de la fatigue à la douleur elle-même ; et quand ils ont cessé par suite d'épuisement ou de résignation, ou bien parce que la résistance à la cause du mal est devenue absolument impossible, les phénomènes d'affaissement qui subsistent seuls prouvent bien que la peine était par elle-même essentiellement unie à une dépression.

Un phénomène d'une explication difficile est la rougeur du visage qui se manifeste dans les sentiments de honte, de pudeur et de modestie. Darwin a proposé sur ce point une théorie fort ingénieuse. Il fait d'abord observer que tous les sentiments de ce genre ont pour caractère commun d'être éprouvés lorsque nous pensons que d'autres personnes ont l'attention fixée sur nous, soit pour faire notre éloge, soit au contraire pour nous blâmer, soit simplement pour nous observer. Cette pensée a pour effet de reporter notre propre attention sur nous-mêmes et en particulier sur notre visage, parce que c'est principalement sur notre visage que les autres personnes fixent les yeux quand elles s'occupent de nous. Or l'attention sur une partie du corps, sur un organe, amène ordinairement une modification dans l'état de cette partie ou le fonctionnement de cet organe. Il suffirait donc, suivant Darwin, de porter son attention sur son visage, pour que le système vaso-moteur fût affecté et qu'il s'ensuivit une dilatation des vaisseaux capillaires et une augmentation de l'afflux du sang. Par suite de la répétition, une telle disposition serait devenue habituelle et héréditaire. Cette interprétation des phénomènes est en effet fondée sur quelques analogies ; ainsi il suffit de se tâter le pouls pour

que la circulation devienne irrégulière ; de penser à certaines sécrétions comme celle de la salive, pour qu'elle soit augmentée ; des hommes de beaucoup d'esprit, des écrivains de talent deviennent comme stupides lorsqu'ils ont à parler en public et sont préoccupés de l'idée que d'autres personnes font attention à ce qu'ils doivent dire.

§ 3. — HABITUDES D'EXPRESSION D'ORIGINE VOLONTAIRE.

Beaucoup de gestes du corps, beaucoup de mouvements du visage, ne sont que des moyens pour arriver à la satisfaction de désirs qui accompagnent les émotions ; de tous les phénomènes d'expression, ce sont assurément les plus faciles à expliquer. Ils étaient évidemment volontaires à l'origine et le sont encore dans un grand nombre de circonstances ; toutefois, comme ils sont devenus habituels, ils ont fini par se produire indépendamment de la volonté, sans que l'individu y pensât ; ils ont pris dès lors tous les caractères des actions réflexes. Telle est, par exemple, la fixation du regard sur les objets que nous désirons connaître ; le clignement des yeux en présence d'un objet qui menace de les blesser ; le dressement des oreilles, chez les animaux qui ont conservé la mobilité de ces organes, lorsqu'il s'agit d'écouter dans certaines directions ; les gestes qui tendent à repousser des objets désagréables et la fuite dans les cas où nous voulons les éviter ; toutes ces actions se réalisent sans que le *moi* ait besoin d'en avoir conscience, dès qu'il éprouve le désir correspondant. Plusieurs animaux ont contracté l'habitude de gonfler leur corps pour paraître plus terribles ; ils le font involontairement dès qu'ils se trouvent en présence d'un ennemi. Quand ces habitudes sont transmises par la voie de l'hérédité, elles engendrent des actions instinctives ; car on sait que l'instinct, d'après la théorie de Darwin, n'est pas autre chose qu'une habitude originairement acquise, mais devenue héréditaire.

Quand les actions sont passées à l'état d'habitude ou d'instinct, elles continuent à accompagner et, par conséquent, à

exprimer les sentiments qui leur ont donné naissance, alors même que, par suite de circonstances diverses, elles ont cessé de servir à la réalisation des désirs et n'ont plus aucune utilité. Les chiens, lorsqu'ils veulent dormir sur un plancher ou sur un tapis, font ordinairement plusieurs tours et grattent le sol avec les pattes de devant comme s'ils avaient l'intention de fouler du gazon ou de se creuser un lit; c'est sans doute ce que faisaient leurs ancêtres quand ils habitaient, à l'état sauvage, des forêts ou des prairies. Les martins-pêcheurs ont l'habitude de battre le poisson qu'ils ont pris, de manière à le tuer; on les voit de même, dans les jardins zoologiques, battre les morceaux de viande qu'on leur donne quelquefois pour leur nourriture. Le canard tadorne (*Tadorna*) qui cherche des vers pour se nourrir sur les plages laissées à découvert par la marée basse, frappe avec ses pattes autour des petits trous dans lesquels les vers sont enfouis, de manière à les faire sortir; c'est ce qui explique pourquoi l'on voit ces oiseaux, à l'état domestique, faire à peu près le mouvement de danser lorsqu'ils ont faim et réclament leurs aliments. Un exemple très-curieux d'habitude qui a survécu à ses causes, est, chez l'homme, la manière de supplier en tendant les mains jointes : un auteur anglais, M. H. Wedgwood, qui s'est occupé de l'*Origine du langage* [1], pense que ce geste vient de ce qu'autrefois les captifs prouvaient leur soumission complète en tendant les mains à leur vainqueur pour être enchaînées (*dare manus*); ils se mettaient à genoux pour rendre cette opération plus facile; ainsi les gestes, l'attitude qui sont aujourd'hui l'expression instinctive de l'adoration, de la dévotion, ne seraient que des vestiges des mœurs sauvages de l'humanité primitive. Lorsque nous sommes en colère contre quelqu'un, nous serrons involontairement les poings comme pour frapper ou menacer, alors même que nous n'avons pas l'intention d'attaquer la personne que nous haïssons ou que cette personne est absente; c'est encore un reste des habitudes de combat de nos ancêtres. Pourquoi, dans le même

1. 1866.

sentiment, les lèvres sont-elles contractées de manière à mettre les dents à découvert, comme si nous nous préparions à mordre? C'est que nous descendons, suivant Darwin, d'une espèce d'animaux qui combattaient avec la tête. On doit expliquer de même l'habitude qu'ont encore certaines personnes de découvrir une des canines supérieures lorsqu'elles expriment la défiance, mouvement que fait aussi le chien lorsqu'il se tient sur la défensive.

Lorsqu'une expression a été associée par l'habitude à un sentiment déterminé, elle continue à l'accompagner alors même que ce sentiment est causé par de tout autres objets que ceux qui l'éveillaient originairement. De là des déviations parfois singulières de l'expression qui en rendent l'explication beaucoup plus difficile. Les chiens ont pris l'habitude de lécher leurs petits dans le but de les nettoyer; cette action s'est associée graduellement avec les sentiments d'affection, et elle est devenue un témoignage de tendresse qu'ils ont étendu à leur maître et à tous ceux qu'ils ont l'intention de caresser. Nous nous frottons les yeux lorsque la vue est troublée; nous sommes amenés ensuite à faire le même geste toutes les fois que nous avons de la peine à saisir, à comprendre une idée obscure ou confuse. Quand on a la respiration gênée par un obstacle, on tousse pour l'écarter; on tousse de même légèrement quand on se trouve embarrassé par une difficulté quelconque. Gratiolet, dans sa conférence *sur la physionomie*, a réuni un grand nombre de faits de ce genre, et ce sont les phénomènes d'expression qu'il a le mieux décrits, bien qu'il n'ait pas compris qu'ils devaient être expliqués par l'instinct et l'habitude. Il cite l'exemple des joueurs de billard. Si une bille dévie légèrement de la direction que le joueur prétendait lui imprimer, on le voit la pousser du regard, de la tête et même des épaules, comme si ces mouvements pouvaient rectifier son trajet. Des mouvements non moins significatifs se produisent quand la bille manque d'une impulsion suffisante. Chez les joueurs novices, ils sont quelquefois accusés au point d'éveiller le sourire sur les lèvres des spectateurs. Ce n'est évidemment qu'une conséquence de l'habitude de pousser

les objets vers le lieu où nous désirons les placer. On ferme les yeux, on détourne le visage pour ne point voir un objet désagréable; on en fait autant lorsqu'on désapprouve une opinion. Quand au contraire on approuve les idées émises par un interlocuteur, on penche la tête en avant, on ouvre largement les yeux comme lorsque l'on contemple ardemment un objet qui intéresse. Darwin fait observer avec raison que ces modes d'expression détournés de leur application primitive ont une tendance à se produire même dans l'obscurité. Gratiolet fait observer aussi qu'un chien à oreilles droites auquel son maître présente de loin quelque viande appétissante, porte les deux oreilles en avant comme si cet objet pouvait être entendu. Duchenne (de Boulogne) fait remarquer que, dans les cas où l'on a de la peine à se rappeler un souvenir, on lève les yeux, on promène les regards autour de soi comme pour chercher quelque chose. Lorsque nous sommes absorbés dans une profonde méditation, nous retenons notre respiration; cela tient à ce que nous avons contracté l'habitude de le faire toutes les fois que nous écoutons avec une très-grande attention, de telle façon que le moindre bruit de souffle ne puisse rien nous faire perdre de ce que nous désirons entendre. On peut encore expliquer comme des extensions de certains gestes, fondées sur la ressemblance des sentiments, les signes ordinaires d'affirmation et de négation. Pour affirmer, nous imprimons à la tête un mouvement en avant; c'est un geste d'acceptation, provenant sans doute de ce que les ancêtres de l'homme saisissaient principalement avec la bouche les objets qui leur agréaient. Dans la négation, nous tournons la tête d'un côté à l'autre; c'est exactement ce que font les animaux et les enfants quand on leur place devant la bouche un objet qu'ils refusent de prendre. Nous proposons de rapporter à des origines semblables l'usage de siffler pour désapprouver, et celui d'applaudir pour témoigner sa satisfaction. Le fait de siffler est-il autre chose qu'une transformation des phénomènes par lesquels nous exprimons le dédain, le mépris, le dégoût, et qui sont exactement semblables à ceux par lesquels nous rejetons de la bouche un mets nauséabond ou un

objet désagréable? L'air chassé avec vigueur produit alors les sons que l'on traduit, dans la langue écrite, par les interjections *fi! peuh! pouah!* ou bien en passant entre les dents incisives, il cause un autre son qui peut s'écrire *pst*; de là au sifflement il n'y a plus grande distance. Quant à l'usage d'applaudir en signe de contentement, ne provient-il pas de l'habitude de tendre les bras vers les personnes ou les objets agréables que nous apercevons? c'est un effort tout naturel pour embrasser, et lorsque l'objet est trop éloigné pour être saisi, les mains se rencontrent nécessairement; ce même mouvement répété plusieurs fois de suite constitue l'applaudissement. Ces exemples de déviations d'habitude pourraient être indéfiniment multipliés; aussi Diderot avait-il raison de dire, dans sa fameuse *Lettre sur les aveugles*, que les gestes sont le plus souvent des métaphores.

Darwin fait observer que des mouvements, associés par l'habitude avec certains états de l'esprit, peuvent être réprimés par la volonté; dans ce cas, les muscles qui sont moins rigoureusement soumis au contrôle de cette faculté ou qui lui échappent entièrement, sont les seuls qui continuent à agir, et leurs mouvements deviennent alors expressifs à un très-haut degré. Pourquoi par exemple les sourcils prennent-ils dans l'impression d'une émotion pénible une position oblique? En voici la raison : quand les enfants crient fortement sous l'influence de la faim ou de la douleur, l'action de crier modifie profondément la circulation; le sang se porte à la tête et principalement vers les yeux, d'où résulte une sensation désagréable; on doit à Ch. Bell l'observation que, dans ce cas, les muscles qui entourent les yeux se contractent de manière à les protéger; cette action est devenue, par l'effet de la sélection naturelle et de l'hérédité, une habitude instinctive. Parvenu à un âge plus avancé, l'homme cherche à réprimer en grande partie sa disposition à crier, parce qu'il a reconnu que les cris sont pénibles; il s'efforce aussi de réprimer la contraction des muscles corrugateurs, mais il ne peut arriver à empêcher celle des muscles pyramidaux du nez, très-peu soumis à la volonté, que par la contraction des fibres centrales du muscle frontal; c'est pré-

cisément la contraction du centre de ce muscle qui relève les extrémités inférieures des sourcils et donne à la physionomie l'expression caractéristique de la tristesse.

Il arrive souvent qu'une habitude d'expression est plus fortement associée à une idée qui correspond à un sentiment qu'à ce sentiment lui-même et se manifeste même dans les cas où les phénomènes de sentiment causés par les objets de cette idée sont complétement absents. On sait que les chats ont pour l'eau une très-forte aversion et qu'ils secouent leurs pattes avec beaucoup de vivacité, pour peu qu'elles en soient humectées. Darwin raconte qu'il vit un chat, ayant entendu verser de l'eau dans un vase, agiter ses pattes comme si elles étaient mouillées. C'est peut-être aussi pour la même raison que ces animaux se frottent la tête comme pour l'essuyer, lorsque le temps est à la pluie, sans que cependant ils aient reçu une seule goutte d'eau. Ces mouvements leur sont probablement suggérés par des sensations vagues qui accompagnent généralement les conditions amosphérique d'un temps pluvieux.

CHAPITRE VII

LA CONTAGION DES ÉMOTIONS.

Il nous reste à expliquer un fait très-ordinaire : celui de la contagion des sentiments. Nous ne voulons point parler des cas où plusieurs personnes sont soumises aux mêmes causes d'émotions, ni de ceux où les mêmes modes de sentiments se communiquent d'une personne à une autre par suite de l'échange de leurs idées, mais seulement de ceux où l'émotion se communique directement par elle-même ou par son expression. La cause de cette contagion consiste en ce qu'il est impossible de penser à un mode d'expression sans que le visage ait une tendance à s'y conformer dans une certaine mesure. Le fait d'expression et la notion de ce fait sont des phénomènes ordinairement coexistants, et c'est à cette coexistence habituelle qu'ils doivent la propriété de se suggérer réciproquement. Il suffit souvent de penser au bâillement pour avoir envie de bâiller; il suffit de penser au sourire pour que le sourire vienne se placer immédiatement sur nos lèvres; il suffit de penser au rire et aux pleurs, sinon pour rire et pleurer, du moins pour être plus disposé à rire et à pleurer.

On ne doit donc pas s'étonner si le spectacle d'un de ces faits chez d'autres personnes, nous en suggérant directement l'idée par la perception que nous en avons, en pro-

voque indirectement l'accomplissement par nous-mêmes. Voilà pourquoi il est difficile de voir bâiller sans avoir envie de bâiller ; et il n'est nullement nécessaire pour cela de partager les sentiments qui ont déterminé le bâillement chez les autres. Voilà pourquoi encore l'enfant répond instinctivement par un sourire au sourire de sa mère, pourquoi il est presque impossible de contempler attentivement le portrait d'une personne souriante et surtout de remarquer expressément qu'elle sourit, sans prendre nous-mêmes une expression souriante. Si un acteur vient à tousser au théâtre, nous toussons instinctivement comme s'il s'agissait d'éclaircir notre propre voix. Nous expliquerions volontiers de la même manière les trépignements de l'impatience : si l'on agit trop lentement à notre gré, nous agitons les pieds avec rapidité ; ces mouvements ne répondent-ils pas simplement à l'idée de la vitesse que nous voudrions voir les autres imprimer à leur activité. C'est un exemple de contagion négative, causé non par la perception d'un fait présent, mais par l'idée d'un fait absent et désiré chez une autre personne. La contagion du rire et des larmes est bien connue :

> **Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt,**
> **Humani vultus...**
>
> **Pour me tirer des pleurs, il faut que vous pleuriez.**

Cette contagion du rire réagit nécessairement sur les sentiments; elle a d'abord pour effet d'attirer plus fortement l'attention sur l'objet qui cause chez les autres l'expression de ce sentiment; quand nous voyons rire quelqu'un, nous sommes involontairement conduits à nous enquérir de quoi il rit, tandis que sans cela nous n'y aurions peut-être nullement songé. De plus, nous sommes presque forcés de concentrer notre attention sur l'objet risible aussi longtemps que cette autre personne rit, à moins d'exercer sur nous-mêmes un véritable effort pour l'en détourner; il en résulte que nous sommes déterminés dans la compagnie d'autres personnes à rire plus souvent et plus longtemps que nous n'eussions fait si nous avions été seul; on peut même dire que lorsque plu-

sieurs personnes rient ensemble, chacune d'elles est déterminée à rire aussi longtemps que celle qui par son tempérament ou par les circonstances était disposée à rire le plus. La suggestion d'une expression par son idée détermine même jusqu'à un certain point son intensité ; ainsi nous avons une tendance à rire au même degré où nous voyons rire les autres ; c'est pourquoi dans un cercle de rieurs tous sont portés à se mettre à l'unisson de celui qui rit le plus fortement. Nous expliquerions par cette association du fait physionomique avec sa notion, association qui est une forme de l'habitude, presque tous les phénomènes attribués par les psychologues à de prétendues facultés spéciales de sympathie ou d'imitation. Ajoutons que ce qui est vrai de l'expression par certains gestes naturels, tels que le rire, le bâillement, les pleurs, le sourire, etc., ne l'est pas moins de l'expression pathétique par la parole. L'accent triste d'un orateur peut suffire pour nous faire prendre une expression triste de physionomie, parce que cette expression est habituellement associée chez nous à l'idée de certaine modification des sons de la voix.

CHAPITRE VIII

INFLUENCE DES ÉMOTIONS SUR LA VOLONTÉ. L'AMOUR DU PLAISIR.

Le plaisir étant la conscience de l'augmentation de la force et la peine, la conscience de sa diminution, il est évident que le plaisir et la peine considérés en eux-mêmes, ne peuvent être les causes d'aucun phénomène ni devenir des motifs de la volonté. Les causes d'un phénomène, ce sont les autres phénomènes qui sont ses conditions ; or le plaisir et la douleur ne sont pas les antécédents d'un phénomène, ce sont des modes de sensibilité accompagnant sa production. Le motif de la volonté est généralement l'idée du résultat d'une succession d'actes ; or le plaisir et la peine ne sont pas des idées. S'ils ont une influence sur la volonté et sur la conduite de l'homme ou des animaux, ce ne peut être que d'une manière indirecte, et c'est cette influence indirecte que nous aurons à déterminer.

On a essayé souvent d'attribuer au plaisir et à la douleur une valeur particulière au point de vue des causes finales. On a cru que l'association du plaisir avec l'augmentation des forces de l'individu, que l'association de la douleur avec la destruction ou la désorganisation de ces mêmes forces, ne pouvaient être que le résultat d'une sage combinaison de moyen en vue d'une fin, et n'avait pu être conçue que par une

intelligence, exécutée que par une volonté. La douleur a été surtout considérée comme un symptôme, le plaisir comme une excitation au perfectionnement, tous deux comme des signes et des avertissements. Cette prétendue utilité de la douleur et du plaisir a cependant été déjà réfutée, notamment par Bayle, dans ses *Réponses aux questions d'un provincial*, où il examine cette question : Si les sentiments de la douleur sont nécessaires! — Bayle montre d'abord qu'en admettant la nécessité d'une affection quelconque pour nous déterminer à agir d'une manière plutôt que telle autre, il ne s'ensuivrait pas que la douleur fût nécessaire, et qu'une différence entre les degrés de plaisir suffirait : « Les animaux pourraient éviter ce qui peut leur nuire aussi promptement, aussi sûrement par le seul attrait des plaisirs augmentés ou diminués, selon certaines propositions. Un avant-goût de joie plus grande à recueillir sur une chaise éloignée d'un grand feu, ne vous ferait-elle pas quitter le voisinage de ce grand feu, sans qu'il fût besoin que vous en sentissiez l'incommodité. » Mais Bayle va plus loin encore et prétend que la seule idée de ce qui serait conforme ou contraire à notre conservation suffirait pour éclairer et stimuler notre activité, sans l'intervention d'aucune affection de plaisir ou de peine : « Que l'âme ait à point nommé une idée claire du péril qui environne sa machine. que cette idée soit suivie de la même promptitude des esprits animaux qui accompagne aujourd'hui le sentiment de douleur, on s'éloignera du péril toutes les fois qu'il le faudra, comme on s'en écarte présentement. »

Mais ce qui prouve surtout que le plaisir et la douleur n'ont pas été associés par une volonté intelligente à l'augmentation ou à la diminution de la force, c'est qu'ils n'en sont pas séparables. On n'a pu associer par suite d'une combinaison préméditée des choses qui ne sont pas différentes, mais identiques. Le plaisir étant la conscience même de l'augmentation, et la douleur, la conscience même de l'affaiblissement, il est absurde de dire que le premier fait a été ajouté à l'autre, la conscience d'un fait étant la même chose que ce fait lui-même sous sa face subjective.

Ni le plaisir ni la douleur ne peuvent causer aucun mode d'activité. Ce qui nous détermine à agir, ce sont ou des instincts ou des idées. Il est vrai que parmi les instincts se trouve l'amour du plaisir, mais ce n'est pas la même chose que le plaisir. Il est vrai aussi que parmi les idées, se trouvent celles des objets agréables, mais ces idées ne sont pas non plus la même chose que le plaisir. Il faut ajouter en outre que l'efficacité de ces instincts et de ces idées pour diriger notre activité vers des objets qui doivent nous procurer du plaisir ou la détourner d'objets qui doivent nous causer de la peine, n'existe que chez les êtres supérieurs; elle résulte d'une adaptation des désirs et de la volonté à certaines impulsions, et cette adaptation est elle-même l'effet d'une sélection naturelle. On comprend facilement que cette adaptation aurait pu ne pas exister, et en effet il y en a de tout autres qui sont peut-être plus profitables encore à l'individu ; l'intérêt personnel qui est loin de se confondre dans tous les cas avec le plaisir, le sens moral qui est un instinct plus conforme au développement de l'espèce qu'au plaisir ou même aux intérêts de l'individu, agissent sur la volonté de la même manière que l'amour du plaisir. Ainsi les mêmes volontés auraient pu, par suite d'une organisation toute différente, dépendre comme conséquences nécessaires, non de l'idée de plaisir, mais d'idées toutes différentes et par exemple de l'idée indiquée par Bayle, qui est celle de la conservation de l'animal. Il n'est même pas nécessaire pour qu'un être se perfectionne et se conserve que son activité soit guidée par des idées; les végétaux qui ne sont pas intelligents se conservent néanmoins; cela prouve bien que leurs mouvements sont attachés à des causes qui les dirigent dans le sens de leur conservation, sans qu'ils aient besoin de l'idée du plaisir.

Les trois instincts du plaisir, de l'intérêt et du devoir sont ordinairement en lutte chez les individus, et des circonstances particulières favorisent tantôt la prédominance de l'un et tantôt celle d'un autre. Il y a des hommes raffinés dont toutes les actions n'ont que le plaisir pour but; ils lui sacrifient leurs propres intérêts, ruinent leur fortune et leur

santé, compromettent leur position dans la société, et ont des habitudes morales qui amèneraient, si elles devenaient celles de la majorité des hommes, l'extinction de la société à laquelle ils appartiennent. La sélection naturelle est la véritable sanction morale. Les races corrompues qui sont entièrement vouées au plaisir, sont un jour ou l'autre supplantées dans la lutte pour l'existence par celles dont les mœurs tendent au contraire à l'accroissement de la richesse, de l'intelligence, de la population et de la force nationale.

L'amour du plaisir ne devient toutefois nuisible que dans le cas où il l'emporte sur le sens moral. Subordonné à ce dernier et contenu dans sa juste mesure, il ne peut être qu'avantageux. S'il en était autrement, la sélection naturelle ne lui aurait pas permis de se développer à un degré aussi intense. Un accroissement particulier de force n'est pas toujours conforme au perfectionnement de l'individu ou de l'espèce; mais dans l'ensemble de tous les cas possibles, il est cependant certain que ce perfectionnement résulte d'accroissements d'une forme déterminée; le plaisir est donc quelquefois en opposition avec l'intérêt ou la moralité, mais il leur est conforme dans un grand nombre de cas, et le goût du plaisir, quand il peut ne s'appliquer qu'aux faits de cette dernière catégorie, rend de grands services à la lutte pour l'existence, et par conséquent à la civilisation, en excitant les volontés particulières dans un sens favorable à l'humanité.

Ce que nous venons de dire s'applique aussi bien aux plaisirs qui résultent de l'art qu'à ceux qui ont des causes naturelles.

CHAPITRE IX

PRODUCTION VOLONTAIRE DE CAUSES DE PLAISIR. — L'ART

Dans l'acception la plus large du mot, l'art est le contraire de la nature. C'est la production volontaire par opposition à la production instinctive ou naturelle. Pour son étymologie, le mot *art*, comme ceux d'ἄρθρον, d'*articulation*, d'*article* éveille l'idée d'agencement, d'ajustement, de combinaison de moyens en vue d'une fin, et par conséquent de disposition volontaire. La production volontaire peut avoir pour objet une utilité ou une jouissance; de là la distinction très-importante des arts utiles et des arts d'agrément. Au point de vue économique, les premiers sont considérés comme des sources de production reproductive; les seconds comme des sources de luxe ou de production non reproductive. Le goût du luxe et des arts d'agrément doit ne jamais devenir excessif et rester continuellement subordonné au sens moral et même à l'intérêt personnel. Nous n'entendons point par là qu'une œuvre d'art doive renfermer positivement un enseignement moral, car en ce cas elle se rangerait parmi les productions utiles; nous voulons dire simplement que la recherche du plaisir en général ne doit jamais se mettre en contradiction avec le soin de nos devoirs et de nos intérêts.

Les arts d'agrément, c'est-à-dire la production volontaire de causes de plaisir, ont pour raison d'être le désir de suppléer

à l'insuffisance et à la rareté des causes de plaisir qui se produisent spontanément ou naturellement. Or nous avons dit plus haut que le plus élevé de tous les sentiments était celui du beau, parce qu'il se rapportait plus ou moins directement au sens de la perfection; le goût de la beauté physique qui coïncide avec le degré d'élévation dans l'échelle du développement organique réagit sur la sélection sexuelle; la beauté morale coïncide avec l'impression esthétique produite par l'utile, le bien, la vérité, la science, l'organisation politique. L'amour particulier du beau est donc à beaucoup plus de titres que le goût des autres plaisirs, un instrument de progrès et de civilisation, et il a droit, par conséquent, à être exceptionnellement encouragé. Les beaux-arts étant moins frivoles que les autres sources volontaires d'amusement, c'est ce qui explique comment les esthéticiens en sont arrivés à les considérer comme l'*art* par excellence.

On a souvent répété que la beauté dans l'art n'est pas la même chose que la beauté dans la nature. Cela n'est pas exact; il n'y a pour ces deux faits qu'un seul et même sentiment. Mais ce qui est vrai, c'est que l'artiste, agissant volontairement et avec intelligence, est libre de disposer les objets autrement qu'ils ne le sont dans la nature, et de les grouper différemment; il crée par conséquent des beautés nouvelles d'agencement et de composition. Un événement pathétique ne se présente pas d'ordinaire dans la réalité de manière à ce que nous puissions en saisir tous les éléments dans l'unité d'une conception; c'est au contraire ce qui arrive dans un poème ou un roman bien composés. Un objet laid de formes peut, dans un tableau et par une habile distribution de couleur ou de lumière, devenir l'élément d'un ensemble pittoresque. L'artiste peut donc corriger la nature, faire plus beau qu'elle, et causer plus de plaisir qu'elle n'en cause. Il n'est pas d'ailleurs tenu d'imiter un modèle, et pourvu qu'il procure l'impression de la beauté, peu importe qu'il le fasse avec les objets les plus fantastiques et les plus éloignés de tout ce qui existe; il n'en a pas moins atteint son but comme artiste. Nous n'en voulons pas d'autre preuve

que la beauté musicale de la mélodie qui ne ressemble à rien dans la nature.

L'imitation cause, il est vrai, un plaisir particulier, celui de la comparaison entre l objet imité et la représentation ; ce plaisir se rattache au plaisir de l'occupation en général ; mais il est fort différent de celui de la beauté et n'est qu'accessoire dans les beaux-arts. Les gens qui, dans une galerie de tableaux, arrivent simplement à reconnaître que ceci est tel personnage, ceci telle scène, ceci un cheval, ceci un arbre, peuvent s'amuser beaucoup ; mais ils n'ont pas pour cela le goût des beaux-arts ; la peinture n'est pour eux qu'un système d'écriture à déchiffrer, et ce n'est pas à cela que se bornent en général les visées des véritables artistes.

Un autre plaisir accessoire, causé aussi par les beaux-arts, mais qui est cependant fort distinct du plaisir qu'ils ont pour but de procurer, est l'émotion d'admiration pour le talent de l'artiste ou du poète : autre chose est admirer une œuvre, autre chose en sentir la beauté. L'artiste fait fausse route quand il cherche avant tout à faire songer à lui-même et à son génie ; car nous avons vu que le plaisir du sublime était beaucoup moins élevé que celui du beau.

Un grand nombre d'esthéticiens ont prétendu que la poésie et l'art en général possédaient le don merveilleux de transformer en source de plaisir ce qui, dans la réalité, n'est qu'une cause de peine. Ceux qui ont émis cette opinion avaient principalement en vue l'attrait qui nous porte vers les spectacles tragiques, vers la représentation fictive d'événements propres à inspirer la terreur et la pitié, et qui sont loin, par conséquent, de remplir les conditions d'objets agréables. Il serait bien difficile de comprendre comment un même sentiment serait pénible quand il serait excité par certains objets, et deviendrait agréable, s'il était excité par les mêmes objets dans des circonstances différentes. Pour réfuter cette doctrine, il suffit de faire observer que, dans la vie ordinaire, nous nous intéressons aussi aux événements douloureux. La foule se presse avec avidité autour d'un accident arrivé dans la rue comme elle court assister à la représentation d'un mélodrame ; de grands faits historiques nous intéressent aussi

vivement que la lecture d'un roman; les drames dont les détails se développent devant les cours d'assises n'ont rien de fictif, l'art ne les a pas transfigurés et cependant ils sont suivis avec une insatiable curiosité ; le peuple se porte en masse sur le théâtre des crimes; les exécutions capitales, les combats de taureaux, les tours périlleux de force ou d'agilité ont pour certaines personnes un charme irrésistible, comme les combats de gladiateurs et les jeux sanglants du cirque en avaient pour le peuple romain.

Selon nous, ce n'est pas le plaisir qui est la source de cet attrait, pas plus pour les œuvres d'art que dans les spectacles de la réalité. Ce qui nous attire et nous retient devant les objets de terreur et de pitié, n'est pas autre chose que l'intérêt, c'est à-dire un désir. En vertu de nos instincts sociaux, nous ne pouvons voir un de nos semblables menacé d'un mal sans désirer le non-accomplissement de ce mal. Si au contraire la personne menacée nous est antipathique pour des raisons particulières, nous désirons ce même mal. Que le désir soit positif ou négatif, il y a intérêt aussi longtemps qu'il dure, et le propre de l'intérêt est de nous absorber tout entiers. Dès que le désir est satisfait ou que la mort de la personne intéressante rend le désir impossible, l'intérêt prend fin, il y a dénoûment, et si le poëte dramatique a la maladresse de continuer son œuvre au delà de ce moment, les spectateurs se lèvent et partent avant la fin du spectacle. C'est par l'intérêt, non par le plaisir, que les poëmes tragiques ou les mélodrames s'emparent de nous; s'ils nous font éprouver du plaisir, c'est celui des détails sublimes, ou des grâces du style, ou de la beauté de composition de l'œuvre. Mais en tout cas ce qui fait souffrir dans la réalité fait souffrir dans l'art, et s'il y a une différence de degré dans la souffrance, cela tient uniquement à ce que, dans les fictions, l'illusion n'est jamais absolument complète; elle inspire par conséquent un intérêt moins vif que les mêmes événements, s'ils étaient réels.

Cela explique bien, nous dira-t-on, comment, dès que nous avons vu le commencement d'une pièce ou lu les premières pages d'un roman, nous sommes empoignés par l'in-

térêt et forcés d'aller jusqu'au bout. Mais pourquoi, lorsque nous ne sommes pas encore entrés au théâtre ou que nous n'avons pas encore ouvert le livre, sommes-nous attirés vers une œuvre où nous nous attendons à rencontrer plutôt des causes d'émotions tristes que du plaisir ? C'est la même raison qui fait courir la foule à ce spectacle de l'échafaud qui doit cependant l'affecter d'une manière si pénible. C'est une nouvelle preuve que la recherche du plaisir n'est pas le seul mobile des actions humaines. L'homme obéit à des instincts irrésistibles, qui non-seulement ne sont pas toujours conformes à ses plaisirs, mais leur sont quelquefois diamétralement contraires. Il n'y a pas, nous l'avons déjà dit, de corrélation directe entre le plaisir et l'instinct social. Le plaisir correspond à une augmentation momentanée de force dans la sphère de la conscience cérébrale ; il faut au contraire chercher le principe des instincts moraux et des passions qui en découlent dans ce qui est utile à la conservation et au progrès de l'espèce. Que de sacrifices pénibles commande quelquefois l'intérêt maternel ! Que de dévouements sont inspirés par le seul amour de l'humanité ! Or, il y a chez tous les êtres organisés pour vivre en société, un instinct qui pousse l'individu à courir, même au risque d'un péril pour lui-même, partout où il y a danger pour son semblable. Les abeilles se précipitent vers la ruche menacée ; les fourmis se pressent en foule partout où il y a péril pour quelques-unes d'entre elles. La conservation de la société l'exige ainsi, et la sélection naturelle qui préside à la formation des instincts assure les conditions de cette conservation. De même l'homme ne peut rester insensible à tout ce qui intéresse la vie et la sécurité de ses semblables ; sans cela, il n'y aurait jamais eu de société humaine :

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Et comme le propre de tout instinct est de s'étendre au delà des utilités particulières qui lui ont donné naissance et de s'appliquer à tous les cas simplement analogues, l'homme continue à s'intéresser à toutes les souffrances de l'huma-

nité, vraies ou vraisemblables, alors même que son intervention personnelle ne peut avoir aucun résultat. Pour que l'homme fût déterminé à porter secours à ses semblables en cas de danger, il fallait bien qu'il fût doué par la nature d'un instinct qui le force à prendre intérêt même à des événements dans lesquels il ne peut rendre aucun service. Il y a beaucoup de cela dans l'attrait qui nous pousse vers les représentations tragiques. Il y a en outre le désir d'échapper au désœuvrement, de s'instruire, d'assister à quelque chose de nouveau (plaisir de l'occupation); il y a enfin, comme nous l'avons dit, l'espoir de rencontrer des beautés de composition, des charmes de style, des traits d'esprit, sans compter le talent des acteurs et le mérite de l'auteur (plaisir de l'admiration).

De même que l'amour du plaisir et même du plaisir du beau doit toujours rester subordonné au sens moral et aux intérêts des individus, de même la culture des beaux-arts ne doit jamais se développer au détriment de la production utile ou des institutions qui sont nécessaires à la conservation sociale. De deux nations également riches, également nombreuses celle qui, dominée par un goût raffiné d'élégance, consacrerait toutes ses forces disponibles aux beaux-arts et au luxe, ne tarderait pas, dans les conditions actuelles de la civilisation, à être écrasée dans la concurrence internationale par celles qui plus prudentes auraient consacré une grande partie des mêmes forces à leur organisation militaire. L'histoire prouve d'ailleurs que les beaux-arts ont toujours été le couronnement et non la source de la civilisation ; expression d'une surabondance d'énergie intellectuelle et d'une véritable exubérance de force idéale, ils n'ont pu prendre d'extension considérable qu'après une forte accumulation d'utilités et l'accomplissement de nombreuses conditions économiques. A l'état sauvage, les besoins matériels de la vie absorbent presque toute l'activité de l'individu ; l'homme n'a guère le loisir de songer aux plaisirs délicats de ses facultés intellectuelles et, s'il voulait se préoccuper du plaisir des autres, il trouverait difficilement un public qui eût le loisir de l'écouter. En ce temps-là, un Sophocle, un Shakespeare, un Molière auraient dépensé

pour triompher d'une bête féroce, pour se procurer un gîte ou un repas, le génie qu'ils ont pu consacrer, en des siècles plus heureux, à la composition de leurs chefs-d'œuvre.

Quel a été le progrès de l'architecture ? L'homme a d'abord habité le creux des arbres, les cavernes, tous les abris que la nature pouvait lui procurer ; puis il s'est construit avec des pierres, quelques branches, ou de l'herbe, des demeures grossières ; plus tard seulement il a songé à en rendre la disposition agréable à l'œil, symétrique et régulière ; ensuite sont venus les ornements de toute espèce ; enfin on en est arrivé à construire des édifices sans utilité directe, n'ayant pas d'autre fin qu'une fin esthétique, des colonnes, des portiques et autres monuments de ce genre ; c'est là le triomphe de la beauté, le règne de l'art pour l'art. Ainsi chaque augmentation de la richesse dans une société rend possible un progrès dans la voie de l'agréable et du luxe.

Il en est de même de la littérature. D'abord les hommes n'échangent que les idées utiles ; celles qui sont purement agréables n'attirent que faiblement leur attention. Puis ils sont insensiblement conduits à ajouter quelques ornements à la vérité ; c'est alors que l'histoire, la philosophie, la morale, la religion, se présentent dans l'épopée, les mystères, les poëmes didactiques, embellies des charmes de la versification, de la musique et de la poésie. En dernier lieu la poésie, au théâtre et dans le roman, se développe seule et indépendante : c'est la fiction pure, n'ayant plus d'autre but que de procurer des plaisirs à l'imagination et au goût, et débarrassée de toute préoccupation historique, religieuse ou utilitaire.

Ainsi trois périodes bien distinctes, caractérisées, la première par l'utilité pure, la seconde par une combinaison de l'utile et de l'agréable, la dernière par le pur agrément. Chacun de ces progrès se réalise spontanément, dès que ses conditions sont remplies.

Si nous considérons les nations les plus civilisées de l'Europe moderne, nous trouvons que les peuples d'origine germanique sont presque exclusivement gouvernés par la préoccupation de l'utile, tandis que les peuples de race latine ont

un goût beaucoup plus prononcé pour le plaisir, le luxe et les arts d'agrément. Les esthéticiens allemands en général sont tellement inspirés par le désir de rehausser l'Art, de le présenter comme servant à une fin morale, qu'ils finissent par le dénaturer complétement et en faire toute autre chose que l'Art. Dans les ouvrages de Schelling, de Hegel, de Zeising, de Vischer, de Carrière, de Schopenhauer, de Hartmann, nous voyons l'art considéré presque exclusivement comme la source d'un enseignement métaphysique et non comme une source de plaisirs du goût. Nous avons vu que l'art était un objet de luxe, les Allemands en font une religion. Leurs artistes d'ailleurs sont à l'unisson des théoriciens; la plupart d'entre eux, peintres ou musiciens, se croient investis d'un sacerdoce et se posent en révélateurs du vrai et du bien; ils réussissent seulement à prouver que, de l'autre côté du Rhin, le goût est beaucoup moins exercé que ne l'est la pensée savante ou philosophique. Mais cet esprit philosophique procure à l'Allemagne d'immenses avantages, parce qu'il se confond, dans la vie pratique, avec l'esprit de méthode, de système et d'organisation.

En France au contraire, l'ensemble des instincts qui constituent le goût, l'amour du beau, de la grâce, de l'élégance, font sentir leur influence prédominante non-seulement dans les arts et dans les lettres, mais aussi dans les produits de l'industrie, et jusque dans les mœurs. La patrie de Molière est, à l'heure qu'il est, le seul pays qui ait véritablement un théâtre; nos peintres sont aujourd'hui les premiers coloristes du monde et ont le bon sens de ne pas se donner pour des métaphysiciens; notre pays est le seul qui sache introduire les raffinements d'un goût parfois exquis jusque dans les moindres détails de la vie ordinaire. Le don de la plaisanterie, le sens des nuances les plus subtiles, le talent de saisir des rapprochements ingénieux, rendent le caractère français plus séduisant qu'aucun autre. Mais il faut reconnaître que nous avons, comme tous les peuples, les défauts de nos qualités, et ces défauts sont malheureusement fort graves. La prédominance du goût étouffe, dans une certaine mesure, les facultés philosophiques, et la culture raffinée de l'imagina-

tion dans le sens de l'agréable ou du beau fait souvent négliger celle de la raison dans le sens du bien et de l'utile. En France, il s'agit moins de penser juste que de parler avec éloquence ou d'écrire élégamment. Les analyses patientes, les longues déductions, l'esprit de suite et de méthode répugnent à notre vivacité. Nous avons assurément, dans toutes les sciences, un certain nombre d'esprits d'élite qui se placent sans désavantage à côté des illustrations savantes des autres peuples; mais il n'en est pas moins vrai que l'instruction est, au point de vue de l'extension, beaucoup moins répandue chez nous qu'elle ne l'est, par exemple, en Allemagne; et quant à la culture des sciences morales, elle a pris en France une direction beaucoup moins pratique qu'en Angleterre. Tandis que l'Allemagne met une certaine rudesse à vouloir fonder l'ordre social sur la force et la vérité même brutales, un idéalisme superficiel nous expose aux plus dangereuses illusions; c'est pour des raisons presque toutes empruntées au domaine du goût et du sentiment que l'on repousse chez nous la plus féconde théorie du XIXe siècle, la théorie de l'évolution, qui seule pourrait cependant fournir aux doctrines conservatrices une base véritablement scientifique.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

I. Relativité de la philosophie et des sciences..... 1
II. La Métaphysique et la Physique. Physique subjective ou Psychologie..... 7
III. Difficultés particulières de la science de la sensibilité..... 15

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE GÉNÉRALE.

CHAPITRE PREMIER. — Définitions : Sentiment, Affection, Sensibilité, Emotion, Esthétique..... 21
CHAPITRE II. — Examen critique des théories..... 26
I. Théorie épicurienne..... 26
II. Théorie de Wolf..... 36
III. Théorie cartésienne..... 42
IV. Théorie platonicienne..... 48
V. Théories relativistes..... 55
CHAPITRE III. — Caractère essentiel de la peine et du plaisir 64
CHAPITRE IV. — Relativité des faits de peine et de plaisir... 69
CHAPITRE V. — Caractère métaphysique de la sensibilité..... 81
CHAPITRE VI. — Unité des émotions..... 85
CHAPITRE VII. — L'inconscience ou anesthésie..... 102

DEUXIÈME PARTIE.

SYNTHÈSE PARTICULIÈRE.

CHAPITRE PREMIER. — Classification des émotions..... 119
CHAPITRE II. — Peines positives..... 125
§ 1. Effort et fatigue..... 125
§ 2. Laid, dégoûtant, hideux, immoral, faux..... 130
CHAPITRE III. — Peines négatives..... 134
§ 1. Malaise de la faiblesse..... 134
§ 2. Douleurs des lésions..... 138
§ 3. Ennui, embarras, doute, impatience, attente..... 143
§ 4. Chagrin, tristesse, pitié, crainte..... 146
CHAPITRE IV. — Plaisirs négatifs : Repos, gaieté, etc..... 154
CHAPITRE V. — Plaisirs positifs..... 158
§ 1. Plaisirs de l'occupation, méditation, jeux, Far niente, passe-temps..... 160
§ 2. Plaisirs du goût..... 166
I. — L'esprit (Wit, Witz)..... 166
II. — Le sublime, l'admiration..... 169
III. — Le beau..... 173
Beauté plastique..... 178
Le pittoresque..... 183
Grâce ou beauté de mouvement..... 186
Mélodie et harmonie..... 192
Beauté rhétorique et poétique..... 195
Beauté morale..... 200
IV. — Le risible..... 202
§ 3. Plaisirs du cœur. Joie, Espérance..... 226
CHAPITRE VI. — L'expression des émotions chez l'homme et les animaux..... 230
I. La théorie de Darwin..... 230
II. Habitudes d'expression d'origine volontaire..... 241
III. Habitudes d'expression d'origine involontaire..... 245
CHAPITRE VII. — La contagion des émotions..... 251
CHAPITRE. VIII. — Influence des émotions sur la volonté. L'amour du plaisir..... 254
CHAPITRE IX. — La production volontaire de causes de plaisir. L'art..... 258

COULOMMIERS. — Typog. A. MOUSSIN.

LIBRAIRIE

GERMER BAILLIÈRE

CATALOGUE

DES

LIVRES DE FONDS

(N° 2)

OUVRAGES HISTORIQUES

ET PHILOSOPHIQUES

JANVIER 1875

PARIS

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

SOCRATE. **La philosophie de Socrate**, par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8. 16 fr.

PLATON. **La philosophie de Platon**, par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8. 16 fr.

— **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8..... 6 fr.

ARISTOTE (Œuvres d'). traduction de M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

— **Psychologie** (Opuscules) 1 v.. 10 fr.

— **Rhétorique**. 2 vol..... 16 fr.

— **Politique**. 1 vol..... 10 fr.

— **Physique**. 2 vol..... 20 fr.

— **Traité du ciel**. 1 vol..... 10 fr.

— **Météorologie**. 1 vol..... 10 fr.

— **Morale**. 3 vol..... 24 fr.

— **Poétique**. 1 vol..... 5 fr.

— **De la production des choses**. 1 vol..... 10 fr.

— **De la logique d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8..... 10 fr.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE. **Histoire critique de l'École d'Alexandrie**, par M. VACHEROT. 3 vol. in-8 ..... 24 fr.

— **L'École d'Alexandrie**, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul JANET. 2 vol. in-8..... 16 fr.

MALEBRANCHE. **La philosophie de Malebranche**, par M. OLLÉ LAPRUNE. 2 vol. in-8..... 16 fr.

VOLTAIRE. **La philosophie de Voltaire**, par M. Ern. BERSOT. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

— **Les sciences au XVIIIe siècle**. Voltaire physicien, par M. Em. SAIGEY. 1 vol. in-8..... 5 fr.

RITTER. **Histoire de la Philosophie moderne**, traduit par P. Challemel-Lacour. 3 vol..... 20 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12. 9 fr.

W. HAMILTON. **Fragments de philosophie**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 1 vol. in-8..... 7 fr. 50

— **La philosophie de Hamilton**, par J. STUART MILL. 1 vol. in-8.... 10 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **Critique de la raison pure**, traduite par M. TISSOT, 2 vol. in-8. 16 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 2 vol. in-8..... 16 fr.

— **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduits par J. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

Critique du jugement, suivie des *observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduite par J. BARNI. 2 vol. in-8..... 12 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduite par J. BARNI. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par M. J. BARNI. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Principes métaphysiques du droit**, suivis du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8. 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— **La logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 4 fr.

— **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8.. 6 fr.

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduite par Francisque BOUILLIER. 1 vol. in-8 .. 8 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduite par M. NICOLAS. 1 vol. in-8..... 3 fr.

— **Doctrines de la science**. Principes fondamentaux de la science de la connaissance, traduits par GRIMBLOT. 1 vol. in-8..... 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Cl. HUSSON. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **Idéalisme transcendental**. 1 vol. in-8..... 7 fr. 50

— **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. BENARD. 1 vol. in-8.. 9 fr.

HÉGEL. **Logique**, traduction par A. VÉRA. 2e édition. 2 vol. in-8..... 14 fr.

— **Philosophie de la nature**, traduction par A. VÉRA. 3 vol. in-8..... 25 fr.

— **Philosophie de l'esprit**, traduction par A. VÉRA. 2 vol. in-8..... 18 fr.

— **Esthétique**. 2 vol. in-8 traduite par M. BÉNARD..... 16 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hégel**, par A. VÉRA. 1 v. in-8. 6 fr. 50

— **La dialectique dans Hégel et dans Platon**, par Paul JANET. In-8... 6 fr.

BIBLIOTHÈQUE

DE

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c.

Cartonnés 3 fr.

H. Taine.

LE POSITIVISME ANGLAIS, étude sur Stuart Mill. 1 vol.

L'IDÉALISME ANGLAIS, étude sur Carlyle. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART, 2e éd. 1 v.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN ITALIE. 1 vol.

DE L'IDÉAL DANS L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART DANS LES PAYS-BAS. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN GRÈCE. 1 vol.

Paul Janet.

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN. Examen du système du docteur Büchner, 2e édit. 1 vol.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE. Taine, Renan, Vacherot, Littré. 1 vol.

LE CERVEAU ET LA PENSÉE. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 1 vol.

Odysse-Barot.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. 1 vol.

Alaux.

PHILOSOPHIE DE M. COUSIN. 1 vol.

Ad. Franck.

PHILOSOPHIE DU DROIT PÉNAL. 1 vol.

PHILOSOPHIE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE. 1 vol.

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Charles de Rémusat.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. 1 vol.

Émile Saisset.

L'AME ET LA VIE, suivi d'une étude sur l'Esthétique franç. 1 vol.

CRITIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (frag. et disc.). 1 vol.

Charles Lévêque.

LE SPIRITUALISME DANS L'ART. 1 vol.

LA SCIENCE DE L'INVISIBLE. Étude de psychologie et de théodicée. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES PROBLÈMES DE LA NATURE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE LA VIE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE L'AME. 1 vol.

LA VOIX, L'OREILLE ET LA MUSIQUE. 1 vol.

L'OPTIQUE ET LES ARTS. 1 vol.

Challemel-Lacour.

LA PHILOSOPHIE INDIVIDUALISTE. 1 vol.

L. Büchner.

SCIENCE ET NATURE, trad. de l'allem. par Aug. Delondre. 2 vol.

Albert Lemoine.

LE VITALISME ET L'ANIMISME DE STAHL. 1 vol.

DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE. 1 vol.

Millsand.

L'ESTHÉTIQUE ANGLAISE, étude sur John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.

ESSAIS DE PHILOS. HÉGÉLIENNE. 1 v.

Beaussire.

ANTÉCÉDENTS DE L'HÉGÉLIANISME DANS LA PHILOS. FRANÇ. 1 vol.

Bost.

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL. 1 v.

Francisque Bouillier.

DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR. 1 v.
DE LA CONSCIENCE. 1 vol.

Ed. Auber.

PHILOSOPHIE DE LA MÉDECINE. 1 vol.

Leblais.

MATÉRIALISME ET SPIRITUALISME, précédé d'une Préface par M. E. Littré. 1 vol.

Ad. Garnier.

DE LA MORALE DANS L'ANTIQUITÉ, précédé d'une Introduction par M. Prévost-Paradol. 1 vol.

Schœbel.

PHILOSOPHIE DE LA RAISON PURE. 1 vol.

Beauquier.

PHILOSOPH. DE LA MUSIQUE. 1 vol.

Tissandier.

DES SCIENCES OCCULTES ET DU SPIRITISME. 1 vol.

J. Moleschott.

LA CIRCULATION DE LA VIE. Lettres sur la physiologie, en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, trad. de l'allem. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.

ORIGINES ET TRANSFORMATIONS DU CHRISTIANISME. 1 vol.
LA CONSCIENCE ET LA FOI. 1 vol.
HISTOIRE DU CREDO. 1 vol.

Jules Levallois.

DÉISME ET CHRISTIANISME. 1 vol.

Camille Selden.

LA MUSIQUE EN ALLEMAGNE. Étude sur Mendelssohn. 1 vol.

Fontanès.

LE CHRISTIANISME MODERNE. Étude sur Lessing. 1 vol.

Saigey.

LA PHYSIQUE MODERNE. 1 vol.

Mariano.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE EN ITALIE. 1 vol.

Letourneau.

PHYSIOLOGIE DES PASSIONS. 1 vol.

Faivre.

DE LA VARIABILITÉ DES ESPÈCES. 1 vol.

Stuart Mill.

AUGUSTE COMTE ET LA PHILOSOPHIE POSITIVE, trad. de l'angl. 1 vol.

Ernest Bersot.

LIBRE PHILOSOPHIE. 1 vol.

A. Réville.

HISTOIRE DU DOGME DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST. 1 vol.

W. de Fonvielle.

L'ASTRONOMIE MODERNE. 1 vol.

C. Coignet.

LA MORALE INDÉPENDANTE. 1 vol.

E. Boutmy.

PHILOSOPHIE DE L'ARCHITECTURE EN GRÈCE. 1 vol.

Et. Vacherot.

LA SCIENCE ET LA CONSCIENCE. 1 vol.

Ém. de Laveleye.

DES FORMES DE GOUVERNEMENT. 1 vol.

Herbert Spencer.

CLASSIFICATION DES SCIENCES. 1 v.

Gauckler.

LE BEAU ET SON HISTOIRE.

Max Müller.

LA SCIENCE DE LA RELIGION. 1 v.

Léon Dumont.

HAECKEL ET LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION EN ALLEMAGNE. 1 vol.

Bertauld.

L'ORDRE SOCIAL ET L'ORDRE MORAL. 1 vol.

Th. Ribot.

PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER. 1 vol.

Al. Herzen.

PHYSIOLOGIE DE LA VOLONTÉ. 1 vol.

Bentham et Grote.

LA RELIGION NATURELLE 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FORMAT IN-8.

Volumes à 5 fr., 7 fr. 50 c. et 10 fr.

JULES BARNI. **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ. **De l'Espèce et des Classifications**, traduit de l'anglais par M. Vogeli. 1 vol. in-8. 5 fr.

STUART MILL. **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

STUART MILL. **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées, traduit de l'anglais par M. E. CAZELLES, 1 vol. in-8 5 fr.

STUART MILL. **Système de logique** déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, traduit de l'anglais par M. Louis Peisse, 2 vol. 20 fr.

STUART MILL. **Essais sur la Religion**, traduits de l'anglais, par M. E. Cazelles. 1 vol. in-8. 5 fr.

DE QUATREFAGES. **Ch. Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 5 fr.

HERBERT SPENCER. **Les premiers Principes.** 1 fort vol. in-8, traduits de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de psychologie**, traduits de l'anglais par MM. Th. Ribot et Espinas. 2 vol. in-8. 20 fr.

AUGUSTE LAUGEL. **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

ÉMILE SAIGEY. **Les Sciences au XVIIIe siècle**, la physique de Voltaire. 1 vol. in-8. 5 fr.

PAUL JANET. **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale**, 2e édition, 2 vol. in-8. 20 fr.

TH. RIBOT. **De l'Hérédité.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRI RITTER. **Histoire de la philosophie moderne**, trad. franç. préc. d'une intr. par M. P. Challemel-Lacour, 3 v. in-8. 20 fr.

ALF. FOUILLÉE. **La liberté et le déterminisme.** 1 v. in-8. 7 f. 50

DE LAVELEYE. **De la propriété et de ses formes primitives**, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BAIN. **Des Sens et de l'Intelligence.** 1 vol. in-8, trad. de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

BAIN. **La Logique inductive et déductive**, traduite de l'anglais par M. Compayré. 2 vol. in-8. 20 fr.

HARTMANN. **Philosophie de l'inconscient**, traduite de l'allemand. 1 vol. (*Sous presse.*)

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES

Éditions anglaises.

AUGUSTE LAUGEL. The United-States during the war. 1 beau volume in-8 relié. 7 shill. 6 p.

ALBERT RÉVILLE. History of the doctrine of the deity of Jesus-Christ. 1 vol. 3 sh. 6 p.

H. TAINE. Italy (Naples et Rome). 1 beau vol. in-8 relié. 7 sh. 6 p.

H. TAINE. The Philosophy of art. 1 vol. in-18, rel. 3 shil.

PAUL JANET. The Materialism of present day, translated by prof. Gustave Masson. 1 vol. in-18, rel. shill.

Éditions allemandes.

JULES BARNI. Napoléon Ier und sein Geschichtschreiber Thiers. 1 volume in-18. 1 thal.

PAUL JANET. Der Materialismus unserer Zeit, übersetzt von Prof. Reichlin-Meldegg mit einem Vorwort von prof. von Fichte. 1 vol. in-18. 1 thal.

H. TAINE. Philosophie der Kunst, 1 vol. in-18. 1 thal.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18, à 3 fr. 50 c. — Cartonnés, 4 fr.

Carlyle.

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, traduite de angl. 3 vol.

Victor Meunier.

SCIENCE ET DÉMOCRATIE 2 vol.

Jules Barni.

HISTOIRE DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 2 vol.

NAPOLÉON Ier ET SON HISTORIEN M. THIERS. 1 vol.

LES MORALISTES FRANÇAIS AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES ÉTATS-UNIS PENDANT LA GUERRE (1861-1865). Souvenirs personnels. 1 vol.

De Rochau.

HISTOIRE DE LA RESTAURATION, traduite de l'allemand. 1 vol.

Eug. Véron.

HISTOIRE DE LA PRUSSE depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol.

HISTOIRE DE L ALLEMAGNE depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours, 1 vol.

Hillebrand.

LA PRUSSE CONTEMPORAINE ET SES INSTITUTIONS. 1 vol.

Eug. Despois.

LE VANDALISME RÉVOLUTIONNAIRE. Fondations litt., scientif. et artist. de la Convention. 1 vol.

Bagehot.

LA CONSTITUTION ANGLAISE, trad. de l'anglais. 1 vol.

LOMBARD STREET, le marché financier en Angl., tr. de l'angl. 1 v.

Thackeray.

LES QUATRE GEORGE, trad. de l'anglais par M. Lefoyer. 1 vol.

Émile Montégut.

LES PAYS-BAS. Impressions de voyage et d'art 1 vol.

Émile Beaussire.

LA GUERRE ÉTRANGÈRE ET LA GUERRE CIVILE. 1 vol.

Édouard Sayous.

HISTOIRE DES HONGROIS et de leur littérature politique de 1790 à 1815. 1 vol.

Éd. Bourloton.

L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE. 1 v.

Boert.

LA GUERRE DE 1870-71 d'après le colonel féd. suisse Rustow. 1 v.

Herbert Barry.

LA RUSSIE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

H. Dixon.

LA SUISSE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

Louis Teste.

L'ESPAGNE CONTEMPORAINE, journal d'un voyageur. 1 vol.

J Clamageran.

LA FRANCE RÉPUBLICAINE 1 vol.

E. Duvergier de Hauranne.

LA RÉPUBLIQUE CONSERVATRICE. 1 v.

H. Reynald.

HISTOIRE DE L'ESPAGNE, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol.

HISTOIRE DE L'ANGLETERRE, depuis la mort de la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 vol.

L. Asseline.

HISTOIRE DE L'AUTRICHE, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours.

FORMAT IN-8.

Sir G. Cornewall Lewis.

HISTOIRE GOUVERNEMENTALE DE L'ANGLETERRE DE 1770 JUSQU'A 1830, trad. de l'anglais. 1 vol. 7 fr.

De Sybel.

HISTOIRE DE L'EUROPE PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 2 vol. in-8. 14 fr.

Taxile Delord.

HISTOIRE DU SECOND EMPIRE, 1848-1870.

1869. Tome Ier, 1 vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 vol. in-8. 7 fr.
1872. Tome III, 1 vol. in-8 7 fr.
1874. Tome IV, 1 vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 vol. in-8. 7 fr.
1875. Tome VI et dernier. 7 fr.

REVUE Politique et Littéraire (Revue des cours littéraires, 2e série.)	REVUE Scientifique (Revue des cours scientifiques, 2e série.)

Directeurs : MM. Eug. YUNG et Ém. ALGLAVE

La septième année de la **Revue des Cours littéraires** et de la **Revue des Cours scientifiques**, terminée à la fin de juin 1871, clôt la première série de cette publication.

La deuxième série a commencé le 1er juillet 1871, et depuis cette époque chacune des années de la collection commence à cette date. Des modifications importantes ont été introduites dans ces deux publications.

REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE

La *Revue politique* continue à donner une place aussi large à la littérature, à l'histoire, à la philosophie, etc., mais elle a agrandi son cadre, afin de pouvoir aborder en même temps la politique et les questions sociales. En conséquence, elle a augmenté de moitié le nombre des colonnes de chaque numéro (48 colonnes au lieu de 32).

Chacun des numéros, paraissant le samedi, contient régulièrement :

Une *Semaine politique* et une *Causerie politique* où sont appréciés, à un point de vue plus général que ne peuvent le faire les journaux quotidiens, les faits qui se produisent dans la politique intérieure de la France, discussions de l'Assemblée, etc.

Une *Causerie littéraire* où sont annoncés, analysés et jugés les ouvrages récemment parus : livres, brochures, pièces de théâtre importantes, etc.

Tous les mois la *Revue politique* publie un *Bulletin géographique* qui expose les découvertes les plus récentes et apprécie les ouvrages géographiques nouveaux de la France et de l'étranger. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance extrême qu'a prise la géographie depuis que les Allemands en ont fait un instrument de conquête et de domination.

De temps en temps une *Revue diplomatique* explique au point de vue français les événements importants survenus dans les autres pays.

On accusait avec raison les Français de ne pas observer avec assez d'attention ce qui se passe à l'étranger. La *Revue* remédie à ce défaut. Elle analyse et traduit les livres, articles, discours ou conférences qui ont pour auteurs les hommes les plus éminents des divers pays.

Comme au temps où ce recueil s'appelait la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), il continue à publier les principales leçons du Collége de France, de la Sorbonne et des Facultés des départements.

Les ouvrages importants sont analysés, avec citations et extraits, dès le lendemain de leur apparition. En outre, la *Revue politique* publie des articles spéciaux sur toute question que recommandent à l'attention des lecteurs, soit un intérêt public, soit des recherches nouvelles.

Parmi les collaborateurs, nous citerons :

Articles politiques. — MM. de Pressensé, Ernest Duvergier de Hauranne, H. Aron, Em. Beaussire, Anat. Dunoyer, Clamageran.

Diplomatie et pays étrangers. — MM. Albert Sorel, Reynald, Léo Quesnel, Louis Leger.

Philosophie. — MM. Janet, Caro, Ch. Lévêque, Véra, Léon Dumont, Fernand Papillon, Th. Ribot, Huxley.

Morale. — MM. Ad. Franck, Laboulaye, Jules Barni, Legouvé, Ath. Coquerel, Bluntschli.

Philologie et archéologie. — MM. Max Müller, Eugène Benoist, L. Havet, E. Ritter, Maspéro, George Smith.

Littérature ancienne. — MM. Egger, Havet, George Perrot, Gaston Boissier, Geffroy, Martha.

Littérature française. — MM. Ch. Nisard, Lenient, L. de Loménie, Édouard Fournier, Bersier, Gidel, Jules Claretie, Paul Albert.

Littérature étrangère. — MM. Mézières, Büchner.

Histoire. — MM. Alf. Maury, Littré, Alf. Rambaud, H. de Sybel.

Géographie, *Economie politique.* — MM. Levasseur, Himly, Gaidoz, Alglave.

Instruction publique. — Madame C. Coignet, M. Buisson.

Beaux-arts. — MM. Gebhart, C. Selden, Justi, Schnaase, Vischer.

Critique littéraire. — MM. Eugène Despois, Maxime Gaucher.

Ainsi la *Revue politique* embrasse tous les sujets. Elle consacre à chacun une place proportionnée à son importance. Elle est, pour ainsi dire, une image vivante, animée et fidèle de tout le mouvement contemporain.

REVUE SCIENTIFIQUE

Mettre la science à la portée de tous les gens éclairés sans l'abaisser ni la fausser, et, pour cela, exposer les grandes découvertes et les grandes théories scientifiques par leurs auteurs mêmes ;

Suivre le mouvemen des idées philosophiques dans le monde savant de tous les pays :

Tel est le double but que la *Revue scientifique* poursuit depuis dix ans avec un succès qui l'a placée au premier rang des publications scientifiques d'Europe et d'Amérique.

Pour réaliser ce programme, elle devait s'adresser d'abord aux Facultés françaises et aux Universités étrangères qui comptent dans leur sein presque tous les hommes de science éminents. Mais, depuis deux années déjà, elle a élargi son cadre afin d'y faire entrer de nouvelles matières.

En laissant toujours la première place à l'enseignement supérieur proprement dit, la *Revue scientifique* ne se restreint plus désormais aux leçons et aux conférences. Elle poursuit tous les développements de la science sur le terrain économique, industriel, militaire et politique.

Elle publie les principales leçons faites au Collége de France, au Muséum d'histoire naturelle de Paris, à la Sorbonne, à l'Institution royale de Londres, dans les Facultés de France, les universités d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie, de Suisse, d'Amérique, et les institutions libres de tous les pays.

Elle analyse les travaux des Sociétés savantes d'Europe et d'Amérique, des Académies des sciences de Paris, Vienne, Berlin, Munich, etc., des Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg, des Sociétés d'anthropologie, de géographie, de chimie, de botanique, de géologie, d'astronomie, de médecine, etc.

Elle expose les travaux des grands congrès scientifiques, les Associations *française, britannique* et *américaine*, le congrès des naturalistes allemands, la Société helvétique des sciences naturelles, les congrès internationaux d'anthropologie préhistorique, etc.

Enfin, elle publie des articles sur les grandes questions de philosophie naturelle, les rapports de la science avec la politique, l'industrie et l'économie sociale, l'organisation scientifique des divers pays, les sciences économiques et militaires, etc.

Parmi les collaborateurs nous citerons :

Astronomie, météorologie. — MM. Leverrier, Faye, Balfour-Stewart, Janssen, Normann Lockyer, Vogel, Wolf, Miller, Laussedat, Thomson, Rayet, Secchi, Briot, Herschell, etc.

Physique. — MM. Helmholtz, Tyndall, Jamin, Desains, Carpenter, Gladstone, Grad, Boutan, Becquerel, Cazin, Fernet, Onimus, Bertin.

Chimie. — MM. Wurtz, Berthelot, H. Sainte-Claire Deville, Bouchardat, Grimaux, Jungfleisch, Mascart, Odling, Dumas, Troost, Peligot, Cahours, Graham, Friedel, Pasteur.

Géologie. — MM. Hébert, Bleicher, Fouqué, Gaudry, Ramsay, Sterry-Hunt, Contejean, Zittel, Wallace, Lory, Lyell, Daubrée.

Zoologie. — MM. Agassiz, Darwin, Haeckel, Milne Edwards, Perrier, P. Bert, Van Beneden, Lacaze-Duthiers, Pasteur, Pouchet Joly, De Quatrefages, Faivre, A. Moreau, E. Blanchard, Marey.

Anthropologie. — MM. Broca, De Quatrefages, Darwin, De Mortillet, Virchow, Lubbock, K. Vogt.

Botanique. — MM. Baillon, Brongniart, Cornu, Faivre, Spring, Chatin, Van Tieghem, Duchartre.

Physiologie, anatomie. — MM. Claude Bernard, Chauveau, Fraser, Gréhant, Lereboullet, Moleschott, Onimus, Ritter, Rosenthal, Wundt, Pouchet, Ch. Robin, Vulpian, Virchow, P. Bert, du Bois-Reymond, Helmholtz, Frankland, Brücke.

Médecine. — MM. Chauffard, Chauveau, Cornil, Gubler, Le Fort, Verneuil, Broca, Liebreich, Lorain, Axenfeld, Lasègue, G. Sée, Bouley, Giraud-Teulon, Bouchardat.

Sciences militaires. — MM. Laussedat, Le Fort, Abel, Jervois, Morin, Noble, Reed, Usquin.

Philosophie scientifique. — MM. Alglave, Bagehot, Carpenter, Léon Dumont, Hartmann, Herbert Spencer, Laycock, Lubbock, Tyndall, Gavarret, Ludwig.

Prix d'abonnement :

Une seule revue séparément	Six mois.	Un an.	Les deux revues ensemble	Six mois.	Un an.
Paris	12f	20f	Paris	20f	36f
Départements.	15	25	Départements.	25	42
Étranger....	18	30	Étranger....	30	50

L'abonnement part du 1er juillet, du 1er octobre, du 1er janvier et du 1er avril de chaque année.

Chaque volume de la première série se vend : broché..... 15 fr.
relié..... 20 fr.
Chaque année de la 2e série, formant 2 vol., se vend : broché.. 20 fr.
relié.... 25 fr.

Prix de la collection de la première série :

Prix de la collection complète de la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), 7 vol. in-4..... 105 fr.

Prix de la collection complète des deux *Revues* prises en même temps, 14 vol. in-4..... 182 fr.

Prix de la collection complète des deux séries :

Revue des cours littéraires et *Revue politique et littéraire* (décembre 1863 — juillet 1875), 15 vol. in-4..... 185 fr.

— Avec la *Revue des cours scientifiques* et la *Revue scientifique*, 30 vol. in- ..... 484 fr.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE

Le premier besoin de la science contemporaine, — on pourrait même dire d'une manière plus générale des sociétés modernes, — c'est l'échange rapide des idées entre les savants, les penseurs, les classes éclairées de tous les pays. Mais ce besoin n'obtient encore aujourd'hui qu'une satisfaction fort imparfaite. Chaque peuple a sa langue particulière, ses livres, ses revues, ses manières spéciales de raisonner et d'écrire, ses sujets de prédilection. Il lit fort peu ce qui se publie au delà de ses frontières, et la grande masse des classes éclairées, surtout en France, manque de la première condition nécessaire pour cela, la connaissance des langues étrangères. On traduit bien un certain nombre de livres anglais ou allemands ; mais il faut presque toujours que l'auteur ait à l'étranger des amis soucieux de répandre ses travaux, ou que l'ouvrage présente un caractère pratique qui en fait une bonne entreprise de librairie. Les plus remarquables sont loin d'être toujours dans ce cas, et il en résulte que les idées neuves restent longtemps confinées, au grand détriment des progrès de l'esprit humain, dans le pays qui les a vues naître. Le libre échange industriel règne aujourd'hui presque partout ; le libre échange intellectuel n'a pas encore la même fortune, et cependant il ne peut rencontrer aucun adversaire ni inquiéter aucun préjugé.

Ces considérations avaient frappé depuis longtemps un certain nombre de savants anglais. Au congrès de l'Association britannique à Édimbourg, ils tracèrent le plan d'une *Bibliothèque scientifique internationale*, paraissant à la fois en anglais, en français et en allemand, publiée en Angleterre, en France, aux États-Unis, en Allemagne, et réunissant des ouvrages écrits par les savants les plus distingués de tous les pays. En venant en France pour chercher à réaliser cette idée, ils devaient naturellement s'adresser à la *Revue scientifique*, qui marchait dans la même voie, et qui projetait au même moment, après les désastres de la guerre, une entreprise semblable destinée à étendre en quelque sorte son cadre et à faire connaître plus rapidement en France les livres et les idées des peuples voisins.

La *Bibliothèque scientifique internationale* n'est donc pas une entreprise de librairie ordinaire. C'est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font jour dans tous les pays. Chaque savant exposera les idées qu'il a introduites dans la science et condensera pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On pourra ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles, elle aborde aussi les sciences morales comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattacheront encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand, en russe et en italien : à Paris, chez Germer Baillière; à Londres, chez Henry S. King et Ce; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockaus; et à Saint-Pétersbourg, chez Koropchevski et Goldsmith; à Milan, chez Dumolard.

EN VENTE :

VOLUMES IN-18, CARTONNÉS A L'ANGLAISE

J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAIN. **L'esprit et le corps**. 1 vol. in-8. 6 fr.

PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**, marche, natation, vol. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

HERBERT SPENCER. **La science sociale**. 1 vol. 6 fr.

VAN BENEDEN. **Les commensaux et les parasites dans le règne animal**, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

O. SCHMIDT. **La descendance de l'homme et le darwinisme**. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

MAUDSLEY. **Le Crime et la Folie**. 1 vol. in-8 6 fr.

Liste des principaux ouvrages qui sont en préparation :

AUTEURS FRANÇAIS

CLAUDE BERNARD. Phénomènes physiques et Phénomènes métaphysiques de la vie.
HENRI SAINTE-CLAIRE DEVILLE. Introduction à la chimie générale.
ÉMILE ALGLAVE. Physiologie générale des gouvernements.
A. DE QUATREFAGES. Les races nègres.
A. WURTZ. Atomes et atomicité.
BERTHELOT. La synthèse chimique.
H. DE LACAZE-DUTHIERS. La zoologie depuis Cuvier.
FRIEDEL. Les fonctions en chimie organique
TAINE. Les émotions et la volonté.
ALFRED GRANDIDIER. Madagascar.
DEBRAY. Les métaux précieux.

AUTEURS ANGLAIS

HUXLEY. Mouvement et conscience.
W. B. CARPENTER. La physiologie de l'esprit.
RAMSAY. Structure de la terre.
SIR J. LUBBOCK. Premiers âges de l'humanité.
BALFOUR STEWART. La conservation de la force.
CHARLTON BASTIAN. Le cerveau comme organe de la pensée.
NORMAN LOCKYER. L'analyse spectrale.
W. ODLING. La chimie nouvelle.
LAWDER LINDSAY. L'intelligence chez les animaux inférieurs.
STANLEY JEVONS. Les lois de la statistique.
MICHAEL FOSTER. Protoplasma et physiologie cellulaire.
ED. SMITH. Aliments et alimentation.
K. CLIFFORD. Les fondements des sciences exactes.

AUTEURS ALLEMANDS

VIRCHOW. Physiologie pathologique.
ROSENTHAL. Physiologie générale des muscles et des nerfs.
BERNSTEIN. Physiologie des sens.
HERMANN. Physiologie de la respiration.
O. LIEBREICH. Fondements de la toxicologie.
STEINTHAL. Fondements de la linguistique.
VOGEL. Chimie de la lumière.

AUTEURS AMÉRICAINS

J. DANA. L'échelle et les progrès de la vie.
S. W. JOHNSON. La nutrition des plantes.
A. FLINT. Les fonctions du système nerveux.
W. D. WHITNEY. La linguistique moderne.

OUVRAGES
De M. le professeur VÉRA

Professeur à l'université de Naples.

INTRODUCTION
A LA
PHILOSOPHIE DE HÉGEL

1 vol. in-8, 1864, 2e édition.... 6 fr. 50

LOGIQUE DE HÉGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

2 volumes in-8, 1874, 2e édition. 14 fr.

PHILOSOPHIE DE LA NATURE
DE HÉGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

3 volumes in-8. 1864-1866..... 25 fr.
Prix du tome II... 8 fr. 50.— Prix du tome III... 8 fr. 50

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
DE HÉGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

1867. Tome 1er, 1 vol. in-8. 9 fr.
1870. Tome 2e, 1 vol. in-8. 9 fr.

Philosophie de la Religion de Hégel. 2 vol. in-8. (*Sous presse.*)

L'Hégélianisme et la philosophie. 1 vol. in-18. 1861. 3 fr. 50
Mélanges philosophiques. 1 vol. in-8. 1862. 5 fr.
Essais de philosophie hégélienne (de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*). 1 vol. 2 fr. 50
Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina. 1 vol. in-8. 1845. 1 fr. 50
Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi. 1873, in-8. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Qui ne se trouvent pas dans les deux Bibliothèques.

ACOLLAS (Émile). **L'enfant né hors mariage.** 3e édition. 1872, 1 vol. in-18 de x-165 pages. 2 fr.

ACOLLAS (Émile). **Manuel de droit civil,** contenant l'exégèse du code Napoléon et un exposé complet des systèmes juridiques.
Tome premier (premier examen), 1 vol. in-8. 12 fr.
Tome deuxième (deuxième examen), 1 vol. in-8. 12 fr.
Tome troisième (troisième examen). 12 fr.

ACOLLAS (Émile). **Trois leçons sur le mariage.** In-8. 1 fr. 50

ACOLLAS (Émile). **L'idée du droit.** In-8. 1 fr. 50

ACOLLAS (Émile). **Nécessité de refondre l'ensemble de nos codes,** et notamment le code Napoléon, au point de vue de l'idée démocratique. 1866, 1 vol. in-8. 3 fr.

Administration départementale et communale. Lois — Décrets — Jurisprudence, conseil d'État, cour de Cassation, décisions et circulaires ministérielles, in-4. 8 fr.

ALAUX. **La religion progressive.** 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ARISTOTE. **Rhétorique** traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

ARISTOTE. **Psychologie** (opuscules) traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. 10 fr.

ARISTOTE. **Politique,** trad. par Barthélemy Saint-Hilaire, 1868. 1 fort vol. in-8. 10 fr.

ARISTOTE. **Physique,** ou leçons sur les principes généraux de la nature, traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 2 forts vol. gr. in-8. 1872. 20 fr.

ARISTOTE. **Traité du Ciel.** 1866, traduit en français pour la première fois par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 fort vol. gr. in-8. 10 fr.

ARISTOTE. **Météorologie,** avec le petit traité apocryphe : *Du Monde*, traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1863. 1 fort vol. gr. in-8. 10 fr.

ARISTOTE. **Morale,** traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1856, 3 vol gr. in-8. 24 fr.

ARISTOTE. **Poétique,** traduite par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1858. 1 vol. in-8. 5 fr.

ARISTOTE. **Traité de la production et de la destruction des choses,** traduit en français et accompagné de notes perpétuelles, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1866. 1 vol. gr. in-8. 10 fr

AUDIFFRET-PASQUIER. **Discours devant les commissions de la réorganisation de l'armée et des marchés.** In-4. 2 fr. 50

L'art et la vie. 1867, 2 vol. in-8. 7 fr.
L'art et la vie de Stendhal. 1869, 1 fort vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle. 1873, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale,* cartonné à l'anglaise. 6 fr.

BARNI (Jules). **Napoléon Ier**, édition populaire. 1 vol. in-18. 1 fr.

BARNI (Jules). **Manuel républicain.** 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

BARNI (Jules). **Les martyrs de la libre pensée,** cours professé à Genève. 1862, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BARNI (Jules). Voy. KANT.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. Voyez Aristote.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **La Logique d'Aristote.** 2 vol. gr. in-8. 16 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **L'École d'Alexandrie.** 1 vol. in-8. 6 fr.

BAUTAIN. **La philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.

CH. BÉNARD. **L'Esthétique de Hégel,** traduit de l'allemand. 2 vol. in-8. 16 fr.

CH. BÉNARD. **De la Philosophie dans l'éducation classique,** 1862. 1 fort vol. in-8. 6 fr.

CH. BÉNARD. **La Poétique,** par W.-F. Hégel, précédée d'une préface et suivie d'un examen critique. Extraits de Schiller, Goëthe, Jean Paul, etc., et sur divers sujets relatifs à la poésie. 2 vol. in-8. 12 fr.

BLANCHARD. **Les métamorphoses, les mœurs et les instincts des insectes,** par M. Émile BLANCHARD, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres,** hypothèse astronomique. 1872, in-8. 2 fr.

BORELY (J.). **Nouveau système électoral, représentation proportionnelle de la majorité et des minorités.** 1870, 1 vol. in-18 de XVIII-194 pages. 2 fr. 50

BORELY. **De la justice et des juges,** projet de réforme judiciaire. 1871, 2 vol. in-8. 12 fr.

BOUCHARDAT. **Le travail,** son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUCHARDAT et H. JUNOD. **L'eau-de-vie et ses dangers,** conférences populaires. 1 vol. in-18. 1 fr.

BERSOT. **La philosophie de Voltaire.** 1 vol in-12. 3 fr. 50

ÉD. BOURLOTON et E. ROBERT. **La Commune** et ses idées à travers l'histoire. 1872, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 1873, 2 forts vol. in-8. 16 fr.

BOUCHUT et DESPRÉS. **Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicale et chirurgicale,** comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeu-

tiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontechnie, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales, et *un formulaire spécial pour chaque maladie*. 1873. 2e édit. très-augmentée. 1 magnifique vol. in-4, avec 750 fig. dans le texte. 25 fr.

BOUILLET (ADOLPHE). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOUILLET (ADOLPHE). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes.** Types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUTROUX. **De la contingence des lois de la nature**, in-8, 1874. 3 fr. 50

BRIERRE DE BOISMONT. **Des maladies mentales**, 1867, brochure in-8 extraite de la *Pathologie médicale* du professeur Requin. 2 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions**, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édition très-augmentée. 7 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Du suicide et de la folie suicide.** 1865, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr.

CHASLES (PHILARÈTE). **Questions du temps et problèmes d'autrefois.** Pensées sur l'histoire, la vie sociale, la littérature. 1 vol. in-18, édition de luxe. 3 fr.

CHASSERIAU. **Du principe autoritaire et du principe rationnel.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CLAMAGERAN. **L'Algérie.** Impressions de voyage, 1874. 1 vol. in-18 avec carte. 3 fr. 50

CLAVEL. **La morale positive.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865. (*Les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil. — *Gui de Chauliac*, par M. Follin. — *Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Riolan*, par M. Le Fort. — *Levret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier et les sorciers*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parrot.) 1 vol. in-8. 6 fr.

COQUEREL (Charles). **Lettres d'un marin à sa famille.** 1870, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

COQUEREL (Athanase). Voyez *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

COQUEREL fils (Athanase). **Libres études** (religion, critique, histoire, beaux-arts). 1867, 1 vol. in-8. 5 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **Pourquoi la France n'est-elle pas protestante?** Discours prononcé à Neuilly le 1er novembre 1866. 2e édition, in-8. 1 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **La charité sans peur**, sermon en faveur des victimes des inondations, prêché à Paris le 18 novembre 1866. In-8. 75 c.

COQUEREL fils (Athanase). **Évangile et liberté,** discours d'ouverture des prédications protestantes libérales, prononcé le 8 avril 1868. In-8. 50 c.

COQUEREL fils (Athanase). **De l'éducation des filles,** réponse à Mgr l'évêque d'Orléans, discours prononcé le 3 mai 1868. In-8. 1 fr.

CORLIEU. **La mort des rois de France** depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, 1 vol. in-18 en caractères elzéviriens, 1874. 3 fr. 50

Conférences de la Porte-Saint-Martin pendant le siége de Paris. Discours de MM. *Desmarets* et *de Pressensé.* — Discours de M. *Coquerel,* sur les moyens de faire durer la République. — Discours de M. *Le Berquier,* sur la Commune. — Discours de M. *E. Bersier,* sur la Commune. — Discours de M. *H. Cernuschi,* sur la Légion d'honneur. In-8. 1 fr. 25

CORNIL. **Leçons élémentaires d'hygiène,** rédigées pour l'enseignement des lycées d'après le programme de l'Académie de médecine. 1873, 1 vol. in-18 avec figures intercalées dans le texte. 2 fr. 50

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Histoire gouvernementale de l'Angleterre de 1770 jusqu'à 1830,** trad. de l'anglais et précédée de la vie de l'auteur, par M. Mervoyer. 1867, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine.* 7 fr.

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Quelle est la meilleure forme de gouvernement?** Ouvrage traduit de l'anglais; précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Mervoyer, docteur ès lettres. 1867, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 12 fr.

DELAVILLE. **Cours pratique d'arboriculture fruitière** pour la région du nord de la France, avec 269 fig. In-8. 6 fr.

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal,** précédée d'une Notice sur la vie de l'auteur. 1853. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DELORD (Taxile). **Histoire du second empire. 1848-1870.**

1869. Tome Ier, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1873. Tome III, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome IV, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1875. Tome VI et dernier. 1 fort vol. in-8. 7 fr.

DENFERT (colonel). **Des droits politiques des militaires.** 1874, in-8. 75 c.

DOLLFUS (Charles). **De la nature humaine.** 1868, 1 vol. in-8. 5 fr.

DOLLFUS (Charles). **Lettres philosophiques.** 3e édition. 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DOLLFUS (Charles). **Considérations sur l'histoire.** Le monde antique. 1872, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DUGALD-STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduit de l'anglais par Louis Peisse, 3 vol. in-12. 9 fr.

DU POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** Nouvelle édition. 1868, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**, cours en douze leçons. 1856, 3e édition, 1 vol. de 634 pages. 7 fr.

DUPUY (Paul). **Études politiques**, 1874. 1 v. in-8 de 236 pages. 3 fr. 50

DUVAL-JOUVE. **Traité de Logique**, ou essai sur la théorie de la science, 1855. 1 vol. in-8. 6 fr.

Éléments de science sociale. Religion physique, sexuelle et naturelle, ouvrage traduit sur la 7e édition anglaise. 1 fort vol. in-18, cartonné. 4 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie. 1861**, 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 fig. 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie**, avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La science des esprits**, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte de l'Évangile, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites. 1865, 1 v. in-8. 7 fr.

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 et atlas de 25 planches. 2e édition. Prix, fig. noires. 20 fr.
Prix, figures coloriées. 35 fr.

FERRON (de). **Théorie du progrès** (Histoire de l'idée du progrès. — Vico. — Herder. — Turgot. — Condorcet. — Saint-Simon. — Réfutation du césarisme). 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

FERRON (de). **La question des deux Chambres.** 1872, in-8 de 45 pages. 1 fr.

EM. FERRIÈRE. **Le darwinisme.** 1872, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque Bouiller. 1 vol. in-8. 8 fr.

FICHTE. **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. Nicolas. 1 vol. in-8. 3 fr.

FICHTE. **Doctrines de la science.** Principes fondamentaux de la science de la connaissance, trad. par Grimblot. 1 vol. in-8. 9 fr.

FLEURY (Amédée). **Saint Paul et Sénèque**, recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme. 2 vol. in-8. 15 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Leibniz, Descartes, Spinoza.** In-8. 4 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Lettres et opuscules de Leibniz.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50

FOUCHER DE CAREIL. **Leibniz et Pierre le Grand.** 1 vol. in-8. 1874. 2 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Socrate.** 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Platon.** 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La liberté et le déterminisme.** 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alfred). **Platonis hippias minor sive Socratica,** 1 vol. in-8. 2 fr.

FRIBOURG. **Du paupérisme parisien,** de ses progrès depuis vingt-cinq ans. 1 fr. 25

HAMILTON (William). **Fragments de Philosophie,** traduits de l'anglais par Louis Peisse. 7 fr. 50

HEGEL. Voy. p. 13.

HERZEN. **Œuvres complètes.** Tome Ier. *Récits et nouvelles.* 1874, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HERZEN. **De l'autre Rive.** 4e édition, traduit du russe par M. Herzen fils. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HERZEN. **Lettres de France et d'Italie.** 1871, in-18. 3 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État,** traduit de l'allemand, et précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Chrétien, docteur en droit. 1867, in-18. 3 fr. 50

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean,** observations, pensées, rêveries antipolitiques, antimorales, antiphilosophiques, antimétaphysiques, anti tout ce qu'on voudra. 1868, 1 v. in-18. 3 fr.

ISSAURAT. **Les alarmes d'un père de famille,** suscitées, expliquées, justifiées et confirmées par lesdits faits et gestes de Mgr. Dupanloup et autres. 1868, in-8. 1 fr.

JANET (Paul). **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale. 2 vol. in-8. 20 fr.

JANET (Paul). **Études sur la dialectique** dans Platon et dans Hegel. 1 vol. in-8. 6 fr.

JANET (Paul). **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2 vol. in-8. 16 fr.

JANET (Paul). **Essai sur le médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Critique de la raison pure,** précédé d'une préface par M. Jules Barni. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Critique de la raison pure,** traduit par M. Tissot. 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit,** suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle, traduits de l'allemand par M. Jules Barni. 1854, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques du droit** suivi du *projet de paix perpétuelle,* traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu**, suivi d'un Traité de pédagogie, etc. ; traduit de l'allemand par M. Jules BARNI, avec une introduction analytique. 1855, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la morale**, augmenté des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **La religion dans les limites de la raison**, traduit de l'allemand par J. Trullard. 1 vol. in-8. 7 f. 50

KANT. **La logique**, traduction de M. Tissot. 1 vol. in-4. 4 fr.

KANT. **Mélanges de logique**, traduction par M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Critique du jugement**, suivie des *observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduit par J. Barni. 2 vol. in-8. 12 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

LABORDE. **Les hommes et les actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. Lettres à M. le docteur Moreau (de Tours). 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LACHELIER. **Le fondement de l'induction.** 3 fr. 50

LACHELIER. **De natura syllogismi** apud facultatem litterarum Parisiensem, hæc disputabat. 1 fr. 50

LACOMBE. **Mes droits**. 1869, 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LAMBERT. **Hygiène de l'Égypte**. 1873. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'homme et la Révolution**. Huit études dédiées à P.-J. Proudhon. 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

LE BERQUIER. **Le barreau moderne**. 1871, 2e édition, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les Sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8, avec fig. 10 fr.

LE FORT. **Étude sur l'organisation de la Médecine** en France et à l'étranger. 1874, gr. in-8. 3 fr.

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec une Introduction et des notes par M. Paul Janet, 2 vol. in-8. 16 fr.

LITTRÉ. **Auguste Comte et Stuart Mill**, suivi de *Stuart Mill et la philosophie positive*, par M. G. Wyrouboff. 1867, in-8 de 86 pages. 2 fr.

LITTRÉ. **Application de la philosophie positive** au gouvernement des Sociétés. In-8. 3 fr. 50

LORAIN (P.). **Jenner et la vaccine.** Conférence historique. 1870, broch. in-8 de 48 pages. 1 fr. 50

LORAIN (P.). **L'assistance publique.** 1871, in-4 de 56 p. 1 fr.

LUBBOCK. **L'homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867, 1 beau vol. in-8, prix broché. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation.** État primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1873, 1 vol. grand in-8 avec figures et planches hors texte. Traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

MAGY. **De la science et de la nature**, essai de philosophie première. 1 vol. in-8. 6 fr.

MARAIS (Aug.). **Garibaldi et l'armée des Vosges.** 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

MAURY (Alfred). **Histoire des religions de la Grèce antique.** 3 vol. in-8. 24 fr.

MAX MULLER. **Amour allemand.** Traduit de l'allemand. 1 vol. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MAZZINI. **Lettres à Daniel Stern** (1864-1872), avec une lettre autographiée. 1 v. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MENIÈRE. **Cicéron médecin**, étude médico-littéraire. 1862, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

MENIÈRE. **Les consultations de madame de Sévigné**, étude médico-littéraire. 1864, 1 vol. in-8. 3 fr.

MERVOYER. **Étude sur l'association des idées.** 1864, 1 vol. in-8. 6 fr.

MEUNIER (Victor). **La science et les savants.**

1re année, 1864. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
2e année, 1865. 1er semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
2e année, 1865. 2e semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
3e année, 1866. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
4e année, 1867. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MICHELET (J.). **Le Directoire et les origines des Bonaparte.** 1872, 1 vol. in-8. 6 fr.

MILSAND. **Les études classiques** et l'enseignement public. 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MILSAND. **Le code et la liberté.** Liberté du mariage, liberté des testaments. 1865, in-8. 2 fr.

MIRON. **De la séparation du temporel et du spirituel.** 1866, in-8. 3 fr. 50

MORER. **Projet d'organisation de colléges cantonaux,** in-8 de 64 pages. 1 fr. 50

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes.** 1860, 1 vol. in-8. 6 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes.** 4e édition, 1862, 1 vol. grand in-18. 4 fr. 50

NAQUET (A.). **La république radicale.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

NOURRISSON. **Essai sur la philosophie de Bossuet.** 1 vol. in-8. 4 fr.

OGER. **Les Bonaparte** et les frontières de la France. In-18. 50 c.

OGER. **La République.** 1871, brochure in-8. 50 c.

OLLÉ-LAPRUNE. **La philosophie de Malebranche.** 2 vol. in-8. 16 fr.

PARIS (comte de). **Les associations ouvrières en Angleterre** (trades-unions). 1869, 1 vol. gr. in-8. 2 fr. 50

Édition sur papier de Chine : broché. 12 fr.

— reliure de luxe. 20 fr.

PUISSANT (Adolphe). **Erreurs et préjugés populaires.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

REYMOND (William). **Histoire de l'art.** 1874, 1 vol. in-8. 5 fr.

RIBOT (Paul). **Matérialisme et spiritualisme.** 1873, in-8. 6 fr.

RIBOT (Th.) **La psychologie anglaise contemporaine** (James Mill, Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain, G. Lewes, S. Bailey, J.-D. Morell, J. Murphy). 1870, 1 vol. in-18. 3 fr 50

RIBOT (Th.). **De l'hérédité.** 1873, 1 vol. in-8. 10 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie moderne,** traduction française précédée d'une introduction par P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie chrétienne,** trad. par M. J. Trullard. 2 forts vol. 15 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie ancienne,** trad. par Tissot. 4 vol. 30 fr.

SAINT-MARC GIRARDIN. **La chute du second Empire.** In-4. 4 fr. 50

SALETTA. **Principe de logique positive,** ou traité de scepticisme positif. Première partie (de la connaissance en général). 1 vol. gr. in-8. 3 fr. 50

SARCHI. **Examen de la doctrine de Kant.** 1872, gr. in-8. 4 fr.

SCHELLING. **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, traduit par Ch. Bénard. In-8. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Husson. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

SCHELLING. **Idéalisme trancendantal,** traduit par Grimblot. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

SIÈREBOIS. **Autopsie de l'âme.** Identité du matérialisme et du vrai spiritualisme. 2e édit. 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SIÈREBOIS. **La morale** fouillée dans ses fondements. Essai d'anthropodicée. 1867, 1 vol. in-8. 6 fr.

SOREL (ALBERT). **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** Leçons professées à l'École libre des sciences politiques par M. Albert SOREL, professeur d'histoire diplomatique. 1873, 1 vol. in-8. 4 fr. 50

SPENCER (HERBERT). Voyez p. 3.

STUART MILL. Voyez page 3.

THULIÉ. **La folie et la loi.** 1867, 2e édit., 1 vol. in-8. 3 fr. 50

THULIÉ. **La manie raisonnante du docteur Campagne.** 1870, broch. in-8 de 132 pages. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les commandements de l'humanité.** 1872, 1 vol. in-18. 3 fr.

TIBERGHIEN. **Enseignement et philosophie.** 1873, 1 vol. in-18. 4 fr.

TISSOT. Voyez KANT.

TISSOT. **Principes de morale,** leur caractère rationnel et universel, leur application. Ouvrage couronné par l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.

VACHEROT. **Histoire de l'école d'Alexandrie.** 3 vol. in-8. 24 fr.

VALETTE. **Cours de Code civil** professé à la Faculté de droit de Paris. Tome I, première année (Titre préliminaire — Livre premier). 1873, 1 fort vol. in-18. 8 fr.

VALMONT. **L'espion prussien.** 1872, roman traduit de l'anglais. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VÉRA. **Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi.** 1873, in-8. 6 fr.

VÉRA. **Cavour et l'Église libre dans l'État libre,** 1874, in-8. 3 fr. 50

VÉRA. **Traduction de Hégel.** Voy. le catalogue complet.

VILLIAUMÉ. **La politique moderne,** traité complet de politique. 1873, 1 beau vol. in-8. 6 fr.

WEBER. **Histoire de la philosophie européenne.** 1871, 1 vol. in-8. 10 fr.

L'Europe orientale. Son état présent, sa réorganisation, avec deux tableaux ethnographiques, 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Le Pays Jougo-Slave (Croatie-Serbie). Son état physique et politique, 1874. in-18. 3 fr. 50

L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes, types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

L'armée d'Henri V. — L'arrière-ban de l'ordre moral. 1874, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Annales de l'Assemblée nationale. Compte rendu *in extenso* des séances, annexes, rapports, projets de loi, propositions, etc. Prix de chaque volume. 15 fr.

Trente volumes sont en vente.

Loi de recrutement des armées de terre et de mer, promulguée le 16 août 1872. Compte rendu *in extenso* des trois délibérations. — Lois des 10 mars 1818, 21 mars 1832, 21 avril 1855, 1er février 1868. 1 vol. gr. in-4 à 3 colonnes. 12 fr.

Administration départementale et communale. Lois, décrets, jurisprudence (conseil d'État, cour de cassation, décisions et circulaires ministérielles). in-4. 8 fr.

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE SUR LES ACTES DU GOUVERNEMENT

DE LA DÉFENSE NATIONALE

DÉPOSITIONS DES TÉMOINS :

TOME PREMIER. Dépositions de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, maréchal Le Bœuf, Benedetti, duc de Gramont, de Talhouët, amiral Rigault de Genouilly, baron Jérôme David, général de Palikao, Jules Brame, Clément Duvernois, Dréolle, Rouher, Piétri, Chevreau, général Trochu, J. Favre, J. Ferry, Garnier-Pagès, Emmanuel Arago, Pelletan, Ernest Picard, J. Simon, Magnin, Dorian, Ét. Arago, Gambetta, Crémieux, Glais-Bizoin, général Le Flô, amiral Fourichon, de Kératry,

TOME DEUXIÈME. Dépositions de MM. de Chaudordy, Laurier, Cresson, Dréo, Ranc, Rampont, Steenackers, Fernique, Robert, Schneider, Buffet, Lebreton et Hébert, Bellangé, colonel Alavoine, Gervais, Bécherelle, Robin, Muller, Boutefoy, Meyer, Clément et Simonneau, Fontaine, Jacob, Lemaire, Petetin, Guyot-Montpayroux, général Soumain, de Legge, colonel Vabre, de Crisenoy, colonel Ibos, Hémar, Frère, Read, Kergall, général Schmitz, Johnston, colonel Dauvergne, Didier, de Lareinty, Arnaud de l'Ariége, général Tamisier, Baudouin de Mortemart, Ernault, colonel Chaper, général Mazure, Bérenger, Le Royer, Ducarre, Challemel-Lacour, Rouvier, Autran, Esquiros, Gent, Naquet, Thourel, Gatien-Arnoult, Feurcand.

TOME TROISIÈME. Dépositions militaires de MM. de Freycinet, de Serres, le général Lefort, le général Ducrot, le général Vinoy, le lieutenant de vaisseau Farcy, le commandant Amet, l'amiral Pothuau, Jean Brunet, le général de Beaufort-d'Hautpoul, le général de Valdan, le général d'Aurelle de Paladines, le général Chanzy, le général Martin des Pallières, le général de Sonis, le général Crouzat, le général de la Motterouge, le général Fiéreck, l'amiral Jauréguiberry, le général Faidherbe, le général Paulze d'Ivoy, Testelin, le général Bourbaki, le général Clinchant, le colonel Leperche, le général Pallu de la Barrière, Rolland, Keller, le général Billot, le général Borel, le général Pellissier, l'intendant Friant, le général Cremer, le comte de Chaudordy.

TOME QUATRIÈME. Dépositions de MM. le général Bordone, Mathieu, de Laborie, Luce-Villiard, Castillon, Debusschère, Darcy, Chenet, de La Taille, Baillehache, de Grancey, L'Hermite, Pradier, Middleton, Frédéric Morin, Thoyot, le maréchal Bazaine, le général Boyer, le maréchal Canrobert, le général Ladmirault, Prost, le général Bressoles, Josseau, Spuller, Corbon, Dalloz, Henri Martin, Vacherot, Marc Dufraisse, Raoul Duval, Delille, de Laubespin, frère Dagobertus; frère Alcas, l'abbé d'Hulst, Bourgoin, Eschassériaux, Silvy, Le Nordez, Gréard, Guibert, Périn; errata et note à l'appui de la déposition de M. Darcy, annexe à la déposition de M. Testelin, note de M. le colonel Denfert, note de la Commission.

RAPPORTS :

TOME PREMIER Rapport de M. *Chaper* sur les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Rességuier* sur les actes du Gouvernement de la Défense nationale dans le sud-ouest de la France.

TOME DEUXIÈME. Rapport de M. *Saint-Marc Girardin* sur la chute du second Empire. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale.

TOME TROISIÈME. Rapport de M. le comte *Daru*, sur la politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME QUATRIÈME. Rapport de M. *Chaper*, sur l'examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME CINQUIÈME. Rapport de M. *Boreau-Lajanadie*, sur l'emprunt Morgan. — Rapport de M. *de la Borderie*, sur le camp de Coulie et l'armée de Bretagne. — Rapport de M. *de la Sicotière*, sur l'affaire de Dreux.

TOME SIXIÈME. Rapport de M. *de Rainneville* sur les actes diplomatiques du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *A. Lallié* sur les postes et les télégraphes pendant la guerre. — Rapport de M. *Delsol* sur la ligne du Sud-Ouest. Rapport de M. *Perrot* sur la défense nationale en province. (1re *partie*.)

Prix de chaque volume... 15 fr.

RAPPORTS SE VENDANT SÉPARÉMENT

DE RESSÉGUIER. Les événements de Toulouse sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 2 fr. 50
SAINT-MARC GIRARDIN. — La chute du second Empire. In-4. 4 fr. 50
DE SUGNY. — Les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 10 fr.
DE SUGNY. — Les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 7 fr.
DARU. — La politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris. In-4. 15 fr.
CHAPER. — Examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense à Paris. In-4. 15 fr.
CHAPER. — Les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 5 fr.
BOREAU-LAJANADIE. — L'emprunt Morgan. In-4. 4 fr. 50
DE LA BORDERIE. — Le camp de Conlie et l'armée de Bretagne. in-4. 10 fr.
DE LA SICOTIÈRE. — L'affaire de Dreux. In-4. 2 fr. 50

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE

SUR

L'INSURRECTION DU 18 MARS

édition contenant *in-extenso* les trois volumes distribués à l'Assemblée nationale.

1° RAPPORTS. Rapport général de M. Martial Delpit. Rapports de MM. *de Meaux*, sur les mouvements insurrectionnels en province; *de Massy*, sur le mouvement insurrectionnel à Marseille; *Meplain*, sur le mouvement insurrectionnel à Toulouse; *de Chamaillard*, sur les mouvements insurrectionnels à Bordeaux et à Tours; *Delille*, sur le mouvement insurrectionnel à Limoges; *Vacherot*, sur le rôle des municipalités; *Ducarre*, sur le rôle de l'Internationale; *Boreau-Lajanadie*, sur le rôle de la presse révolutionnaire à Paris; *de Cumont*, sur le rôle de la presse révolutionnaire en province; *de Saint-Pierre*, sur la garde nationale de Paris pendant l'insurrection; *de Larochetheulon*, sur l'armée et la garde nationale de Paris avant le 18 mars. — Rapports de MM. *les premiers présidents de Cour d'appel* d'Agen, d'Aix, d'Amiens, de Bordeaux, de Bourges, de Chambéry, de Douai, de Nancy, de Pau, de Rennes, de Riom, de Rouen, de Toulouse. — Rapports de MM. les *préfets* de l'Ardèche, des Ardennes, de l'Aude, du Gers, de l'Isère, de la Haute-Loire, du Loiret, de la Nièvre, du Nord, des Pyrénées-Orientales, de la Sarthe, de Seine-et-Marne, de Seine-et-Oise, de la Seine-Inférieure, de Vaucluse. — Rapports de MM. les chefs de légion de gendarmerie.

2° DÉPOSITIONS de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, général Trochu, J. Favre, Ernest Picard, J. Ferry, général Le Flô, général Vinoy, Choppin, Cresson, Leblond, Edmond Adam, Metteval, Hervé, Bethmont, Ansart, Marseille, Claude, Lagrange, Macé, Nusse, Mouton, Garcin, colonel Lambert, colonel Gaillard, général Appert, Gerspach, Barral de Montaud, comte de Mun, Floquet, général Cremer, amiral Saisset, Schœlcher, Tirard, Dubail, Denormandie, Vautrain, François Favre, Bellaigne, Vacherot, Degouve-Denuncque, Desmarest, colonel Montaigu, colonel Ibos, général d'Aurelle de Paladines, Roger du Nord, Baudouin de Mortemart, Lavigne, Ossude, Ducros, Turquet, de Plœuc, amiral Pothuau, colonel Langlois, Lucuing, Danet, colonel Le Mains, colonel Vabre, Héligon, Tolain, Fribourg, Dunoyer, Testu, Corbon, Ducarre.

3° PIÈCES JUSTIFICATIVES. Déposition de M. le général Ducrot. Procès-verbaux du Comité central, du Comité de salut public, de l'Internationale, de la délégation des vingt arrondissements, de l'Alliance républicaine, de la Commune. — Lettre du prince Czartoryski sur les Polonais. — Réclamations et errata.

Édition populaire contenant *in extenso* les trois volumes distribués aux membres de l'Assemblée nationale.

Prix : 16 francs.

COLLECTION ELZÉVIRIENNE

Lettres de Joseph Mazzini à Daniel Stern (1864-1872), avec une lettre autographiée. 3 fr. 50

Amour allemand, par MAX MULLER, traduit de l'allemand. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La mort des rois de France depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, études médicales et historiques, par M. le docteur CORLIEU. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Libre examen, par LOUIS VIARDOT. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'Algérie, impressions de voyage, par M. CLAMAGERAN. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La République de 1848, par J. STUART MILL, traduit de l'anglais par M. SADI CARNOT, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE POPULAIRE

Napoléon Ier, par M. Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Manuel républicain, par M. Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Garibaldi et l'armée des Vosges, par M. Aug. MARAIS. 1 vol. in-18. 1 fr. 50

Le paupérisme parisien, ses progrès depuis vingt-cinq ans, par E. FRIBOURG. 1 fr. 25

ÉTUDES CONTEMPORAINES

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V, par Adolphe BOUILLET. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V. Types nouveaux et inédits, par A. BOUILLET. 1 v. in-18. 2 fr. 50

Les Bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V. L'arrière-ban de l'ordre moral, par A. Bouillet. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'espion prussien, roman anglais par V. VALMONT, traduit par M. J. DUBRISAY. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La Commune et ses idées à travers l'histoire, par Edgar BOURLOTON et Edmond ROBERT. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Du principe autoritaire et du principe rationnel, par M. Jean Chasseriau. 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La République radicale, par A. NAQUET, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PUBLICATIONS

DE L'ÉCOLE LIBRE DES SCIENCES POLITIQUES

ALBERT SOREL. **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** — I. Les cent-jours. — II. Les projets de démembrement. — III. La sainte-alliance. Les traités du 20 novembre, par M. Albert SOREL, professeur d'histoire diplomatique à l'École libre des sciences politiques. 1 vol. in-8 de 153 pages. 4 fr. 50

RÉCENTES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications en zoologie.** 1 vol. in-8. 5 fr.

ARCHIAC (D'). **Leçons sur la faune quaternaire**, professées au Muséum d'histoire naturelle. 1865, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

BAIN. **Les sens et l'intelligence**, trad. de l'anglais, 1874 1 vol. in-8. 10 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations.** 1873, 1 vol. in-4, cartonné. 6 fr.

BÉRAUD (B.-J.). **Atlas complet d'anatomie chirurgicale topographique**, pouvant servir de complément à tous les ouvrages d'anatomie chirurgicale, composé de 109 planches représentant plus de 200 gravures dessinées d'après nature par M. Bion, et avec texte explicatif. 1865, 1 fort vol. in-4.

Prix : fig. noires, relié. 60 fr.
— fig. coloriées, relié. 120 fr.

Ce bel ouvrage, auquel on a travaillé pendant sept ans, est le plus complet qui ait été publié sur ce sujet. Toutes les pièces disséquées dans l'amphithéâtre des hôpitaux ont été reproduites d'après nature par M. Bion, et ensuite gravées sur acier par les meilleurs artistes. Après l'explication de chaque planche, l'auteur a ajouté les applications à la pathologie chirurgicale, à la médecine opératoire, se rapportant à la région représentée.

BERNARD (Claude). **Leçons sur les propriétés des tissus vivants** faites à la Sorbonne, rédigées par Emile ALGLAVE, avec 94 fig. dans le texte. 1866, 1 vol. in-8. 8 fr.

BLANCHARD. **Les Métamorphoses, les Mœurs et les Instincts des insectes**, par M. Emile Blanchard, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres**, hypothèse astronomique, 1872, in-8. 2 fr.

BOCQUILLON. **Manuel d'histoire naturelle médicale.** 1871, 1 vol. in-18, avec 415 fig. dans le texte. 14 fr.

BOUCHARDAT. **Manuel de matière médicale**, de thérapeutique comparée et de pharmacie. 1873, 5e édition, 2 vol. gr. in-18. 16 fr.

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 1873, 2 vol. in-8. 16 fr.

BUCHNER (Louis). **Science et Nature**, traduit de l'allemand par A. Delondre. 1866, 2 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 5 fr.

CLÉMENCEAU. **De la génération des éléments anatomiques**, précédé d'une Introduction par M. le professeur Robin. 1867, in-8. 5 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865 (*les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil.—*Guy de Chauliac*, par M. Follin.—*Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Rioland*, par M. Le Fort.— *Leuret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parot). 1 vol. in-8. 6 fr.

DELVAILLE. **Lettres médicales sur l'Angleterre.** 1874, in-8. 1 fr. 50

DUMONT (L.-A.). **Hæckel et la théorie de l'évolution en Allemagne.** 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

DURAND (de Gros). **Essais de physiologie philosophique.** 1866, 1 vol. in-8. 8 fr.

DURAND (de Gros). **Ontologie** et psychologie physiologique. Études critiques. 1871, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DURAND (de Gros). **Origines animales de l'homme, éclairées par la physiologie et l'anatomie comparative.** Grand in-8, 1871, avec fig. 5 fr.

DURAND-FARDEL. **Traité thérapeutique des eaux minérales** de la France, de l'étranger et de leur emploi dans les maladies chroniques. 2e édition, 1 vol. in-8 de 780 p. avec cartes coloriées. 9 fr.

FAIVRE. **De la variabilité de l'espèce.** 1868, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain, à l'usage des** peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 avec atlas in-folio de 25 planches.

Prix : fig. noires. 20 fr.
— fig. coloriées. 35 fr.

W. DE FONVIELLE. **L'Astronomie moderne.** 1869, 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

GARNIER. **Dictionnaire annuel des progrès des sciences et institutions médicales,** suite et complément de tous les dictionnaires. 1 vol. in-12 de 600 pages. 7 fr.

GRÉHANT. **Manuel de physique médicale.** 1869, 1 volume in-18, avec 469 figures dans le texte. 7 fr.

GRÉHANT. **Tableaux d'analyse chimique** conduisant à la détermination de la base et de l'acide d'un sel inorganique isolé, avec les couleurs caractéristiques des précipités. 1862, in-4, cart. 3 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie organique élémentaire,** leçons professées à la Faculté de médecine. 1872, 1 vol. in-18 avec figures. 4 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie inorganique élémentaire.** Leçons professées à la Faculté de médecine, 1874, 1 vol. in-8 avec fig. 5 fr.

GROVE. **Corrélation des forces physiques,** traduit par M. l'abbé Moigno, avec des notes par M. Séguin aîné. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

HERZEN. **Physiologie de la Volonté,** 1874. 1 vol. de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

JAMAIN. **Nouveau Traité élémentaire d'anatomie descriptive et de préparations anatomiques.** 3e édition, 1867, 1 vol. grand in-18 de 900 pages, avec 223 fig. intercalées dans le texte. 12 fr.

JANET (Paul). **Le Cerveau et la Pensée.** 1867, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LAUGEL. **Les Problèmes** (problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme), 1873, 2e édition, 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

LAUGEL. **La Voix, l'Oreille et la Musique.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LAUGEL. **L'Optique et les Arts.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8 avec figures dans le texte. 10 fr.

LEMOINE (Albert). **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl.** 1864, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LEMOINE (Albert). **De la physionomie et de la parole.** 1865. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LEYDIG. **Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux**, traduit de l'allemand par M. le docteur LAHILLONNE. 1 fort vol. in-8 avec 200 figures dans le texte. 1866. 15 fr.

LONGET. **Traité de physiologie.** 3e édition, 1873, 3 vol. gr. in-8. 36 fr.

LONGET. **Tableaux de Physiologie.** Mouvement circulaire de la matière dans les trois règnes, avec figures. 2e édition, 1874. 7 fr.

LUBBOCK. **L'Homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867. 1 beau vol. in-8, broché. 15 fr.
Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation**, état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais sur la seconde édition. 1873, 1 vol. in-8 avec figures et planches hors texte. 15 fr.
Relié en demi-maroquin. 18 fr.

MAREY. **Du mouvement dans les fonctions de la vie.** 1868, 1 vol. in-8, avec 200 figures dans le texte. 10 fr.

MAREY. **La machine animale**, 1873, 1 vol. in-8 avec 200 fig. cartonné à l'anglaise. 6 fr.

MOLESCHOTT (J.). **La Circulation de la vie**, Lettres sur la physiologie en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, traduit de l'allemand par M. le docteur CAZELLES. 2 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 5 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes**, 4e édition, 1862. 1 vol. gr. in-18. 4 fr. 50

ONIMUS. **De la théorie dynamique de la chaleur dans les sciences biologiques**. 1866. 3 fr.

QUATREFAGES (de). **Charles Darwin et ses précurseurs français**. Étude sur le transformisme. 1870, 1 vol. in-8. 5 fr.

RICHE. **Manuel de chimie médicale**. 1874, 2e édition, 1 vol. in-18 avec 200 fig. dans le texte. 8 fr.

ROBIN (Ch.). **Journal de l'anatomie et de la physiologie** normales et pathologiques de l'homme et des animaux, dirigé par M. le professeur Ch. Robin (de l'Institut), paraissant tous les deux mois par livraison de 7 feuilles gr. in-8 avec planches.
Prix de l'abonnement, pour la France. 20 fr.
— pour l'étranger. 24 fr.

ROISEL. **Les Atlantes**. 1874, 1 vol. in-8. 7 fr.

SAIGEY (Émile). **Les sciences au XVIIIe siècle**. La physique de Voltaire. 1873, 1 vol. in-8. 5 fr.

SAIGEY (Émile). **La Physique moderne**. Essai sur l'unité des phénomènes naturels. 1868, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

SCHIFF. **Leçons sur la physiologie de la digestion**, faites au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 2 vol. gr. in-8. 20 fr.

SPENCER (Herbert). **Classification des sciences**. 1872, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SPENCER (Herbert). **Principes de psychologie**, trad. de l'anglais. Tome Ier. 1 vol. in-8. 10 fr.

TAULE. **Notions sur la nature et les propriétés de la matière organisée**. 1866. 3 fr. 50

TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**. 1873, 1 vol. in-18 avec figures cartonné. 6 fr.

VULPIAN. **Leçons de physiologie générale et comparée du système nerveux**, faites au Muséum d'histoire naturelle, recueillies et rédigées par M. Ernest Brémond. 1866, 1 fort vol. in-8. 10 fr.

VULPIAN. **Leçons sur l'appareil vaso-moteur** (physiologie et pathologie). 2 vol. in-8. 1875. 16 fr.

ZABOROWSKI. **De l'ancienneté de l'homme**, résumé populaire de la préhistoire. 1re partie. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— Deuxième partie. 1 vol. in-8. 5 fr. 50

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2